



ESSAI

SUR

L'HISTOIRE ET LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE,

D'APRÈS LES THALMUDS ET LES AUTRES SOURCES RABBINIQUES.

SE VEND CHEZ A. FRANCK,
LIBRAIRE, RUE RICHELIEU, 67.

ESSAI

SUR

L'HISTOIRE ET LA GÉOGRAPHIE

DE LA PALESTINE,

D'APRÈS LES THALMUDS ET LES AUTRES SOURCES RABBINIQUES,

PAR

J. DERENBOURG.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DE LA PALESTINE

DEPUIS CYRUS JUSQU'À ADRIEN.



PARIS.

IMPRIMÉ PAR ORDRE DE L'EMPEREUR

À L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE.

M DCCC LXVII.

ISBN 0 576 80155 0

Republished in 1971 by Gregg International Publishers Limited
Westmead, Farnborough, Hants., England.

Printed in Offset by Kingprint Limited
Richmond, Surrey, England.

PRÉFACE.

L'Essai dont je publie en ce moment la première partie devait à l'origine renfermer la Géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques, qu'aurait précédée une courte introduction racontant à grands traits les événements historiques, et empruntant aux mêmes sources une rapide esquisse des faits politiques et des courants d'idée dont la Palestine fut le théâtre, depuis l'époque d'Ezra jusqu'à celle d'Adrien. C'était le sujet d'une question posée, en août 1865, par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont j'aurais été heureux de solliciter les suffrages pour un travail qu'elle a pour ainsi dire provoqué. Mais la partie historique, qui, dans ce premier projet, devait occuper quelques pages seulement, prit bientôt pour moi des proportions inattendues qui ne me permirent plus de m'enfermer dans les limites du temps qu'impose un concours.

La critique historique a renouvelé et transformé dans les dernières cinquante années les annales de presque tous les peuples; celles du peuple juif, pendant la période des sept siècles environ qui nous occupent, ont été en-

tièrement créées, et l'on peut affirmer qu'avant les publications de Jost cette histoire n'existait pas; elle se divise en deux portions bien distinctes. Pendant la période persane, il règne un calme profond qu'aucune agitation extérieure ne vient troubler; grâce à l'indépendance relative que laisse le gouvernement central aux provinces situées aux extrémités de l'Empire, tout ce qui paraîtra à la surface, dans la seconde partie de ce long espace de temps, est préparé librement au sein de la Grande synagogue. L'opposition entre le sacerdoce et la nation trouve déjà son expression dans le blâme que le *sofer* Ezra déverse sur le prêtre Éliaschib, et ce dernier représente les idées des Sadducéens en face d'Ezra, qui représente celles des Pharisiens.

La lutte entre les prétentions d'une race privilégiée et les aspirations de la partie la plus éclairée de la nation, lutte qui se termine par la victoire de la démocratie, se retrouve à chaque page de cette histoire comme elle se rencontre à divers degrés dans l'histoire de tous les peuples; chaque nouvelle étude des sources fera ressortir davantage l'influence prépondérante de cette opposition sur la marche de l'histoire du peuple juif. Seulement, chez lui, il s'agit à peine d'un combat entrepris en vue d'une domination brutale et extérieure. Les règnes des Asmonéens et des Hérodiens y apparaissent comme un accident qui emprunte toute son importance aux chances de succès qu'il prête à l'un ou à l'autre des

deux partis, dans une guerre engagée pour des intérêts de doctrine et purement intellectuels.

Un des points que nous avons surtout cherché à mettre en lumière est précisément cette indifférence complète des Pharisiens à l'égard de toute restauration d'un royaume d'Israël. Le mot attribué à Jésus : *Mon empire n'est pas de ce monde*, peut s'appliquer à toute leur histoire. Pour eux, il s'agit partout et toujours du royaume céleste. On est divisé sur les moyens de le conquérir, et ces moyens eux-mêmes peuvent être diversement appréciés. Mais on ne peut regarder sans respect et sans admiration le spectacle de ces discussions souvent, il est vrai, minutieuses et fort subtiles, mais engagées toujours au nom des opinions et des principes.

Le siècle avant Adrien est marqué par le fait le plus important des temps modernes, la naissance et la formation du christianisme. Nous n'avions à nous occuper qu'incidemment des origines de la nouvelle religion. Il nous importait avant tout d'examiner le milieu dans lequel elle est née et de faire connaître les partis et les institutions qui ont aidé ou résisté à son premier développement. Or, quelle que soit l'opinion qu'on professe sur cet événement capital, on ne saurait contester que la lumière qui doit l'éclairer deviendra d'autant plus vive que les événements contemporains accomplis au sein du judaïsme seront mieux appréciés et plus complétement connus.

Nous avons bien des fois regretté les mille détails dans lesquels nous étions obligé d'entrer et qui ont donné lieu à de nombreuses notes placées au-dessous du texte et à quelques-unes aussi à la fin du volume. Je sais ce que peut avoir d'effrayant pour le lecteur tout cet appareil scientifique. Mais dans une étude semblable on est souvent forcé de remplir par des hypothèses les lacunes que présentent les documents; il fallait alors examiner les textes conservés et les comparer afin de découvrir ainsi ce qui pouvait servir d'appui aux conjectures qu'on avait osé avancer.

M. le Directeur de l'Imprimerie impériale et Messieurs les Membres de la Commission des impressions gratuites ont bien voulu accueillir favorablement ce volume. Je les en remercie publiquement et j'espère que les lecteurs ratifieront un jugement aussi bienveillant!

ESSAI

SUR

L'HISTOIRE ET LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE,

D'APRÈS LES THALMUDS ET AUTRES SOURCES RABBINIQUES.

INTRODUCTION.

Nous n'entreprenons ni une histoire du peuple d'Israël ni une géographie de la Palestine. Les proportions bien plus modestes que ce travail doit prendre sont déterminées par le choix même des sources dont nous nous sommes servi: car, parmi les divers documents que les temps anciens nous ont légués pour l'étude d'un pareil sujet, nous nous sommes borné aux livres thalmudiques et agadiques ou midraschiques; nous avons recherché jusqu'à quel point cette littérature postérieure du judaïsme, qui continue pendant cinq ou six siècles pour le moins, peut contribuer à augmenter nos connaissances de l'histoire des Juifs et du pays qu'ils ont habité. Ce sont ces ouvrages qui fixeront les limites de notre travail; les faits qu'ils ont ignorés ne devront pas nous occuper; les pays qu'ils ne citent pas n'auront pas le droit de figurer sur notre tableau.

Cependant, ce qui paraît facile dans le domaine de la géographie semble offrir de sérieuses difficultés dans celui de l'his-

toire. Rien n'est plus aisé que d'omettre telle ou telle localité dans une liste de villes ou de villages, lorsque le nom de l'endroit ne se présente pas dans les livres que nous avons consultés. Mais comment écrire l'histoire avec des notices détachées, avec des données éparses, jetées au hasard au milieu de sujets d'une nature tout à fait différente? car, en faisant quelques excursions sur le terrain, ou, comme disent les docteurs, « sur la mer du Thalmud (ים התלמוד), » on s'aperçoit de suite du peu de place qu'y occupe, nous ne disons pas l'histoire en général, mais l'histoire du peuple juif lui-même. Pendant qu'on y discute gravement et minutieusement sur les questions délicates d'une casuistique subtile, on néglige d'ordinaire complétement les événements passés et contemporains. Si l'on excepte les quelques pages du *Séder' Olam rabba* (סדר עולם רבא)[1] et du *Megillat Ta'anit*[2] (מגלת תענית), qui inscrivent dans un style la-

[1] « La grande chronique, » qui a pour auteur R. José, docteur du deuxième siècle, et à qui l'on a donné le surnom de « grande, » pour la distinguer de la « petite chronique » (ס"ע זוטא), œuvre très-courte et postérieure, qui se donne elle-même comme écrite en 4881 de la création (il faut sans doute ajouter ושמונים avant ואחת), c'est-à-dire 1053 ans après la destruction du second temple, et, par conséquent, vers 1121 ou 1122 de l'ère chrétienne. Des trente chapitres qui composent la grande chronique, le dernier seul nous fournit quelques données utiles.

[2] « Rouleau ou livre de jeûnes. » Ce petit traité se compose d'un texte fort ancien, puisqu'on prétend qu'il a été écrit avant la destruction du temple, et d'un commentaire beaucoup plus moderne, qui a certainement puisé à des sources perdues pour nous, mais qui n'a pas toujours réussi à pénétrer le sens obscur du texte. C'est, contrairement à ce que semble indiquer le titre, une suite de jours, disposés dans l'ordre du calendrier, où il est *défendu* de se livrer au jeûne ou à toute espèce de deuil à cause d'un événement heureux arrivé en ce jour. La langue du texte que nous avons réimprimé à la fin de ce volume (note 1) est chaldéenne; celle du commentaire, mélangée, comme celle du Thalmud de Babylone. M. Grætz (*Histoire des Juifs*, vol. III, note 1) a le mérite d'avoir répandu beaucoup de lumière sur la *Megillat Ta'anit*. Nous y reviendrons souvent. — A la fin du livre, on trouve cependant aussi un certain nombre de jours pendant lesquels le jeûne est recommandé; mais cette dernière série ne paraît pas faire partie de l'ouvrage prin-

pidaire fort obscur quelques dates remarquables des annales judaïques, et nous fournissent quelques généalogies très-embrouillées, tous ces in-folio ne nous transmettent guère que de vagues souvenirs des événements qui ont rempli la longue période qui commence au retour de la captivité pour se terminer à la victoire sanglante d'Adrien sur Barcochba et à l'anéantissement définitif de la nationalité juive sous les ruines de *Bettar*.

Les deux siècles et demi qui s'écoulent entre le second voyage de Néhémie à Jérusalem et Antiochus Épiphane ne sont chez l'historien Josèphe lui-même qu'une page blanche, que les Thalmuds n'ont guère remplie; le soulèvement de la Judée et les luttes héroïques des premiers Maccabées sont à peine indiqués par les rabbins, et leurs écrits ne mentionnent pas plus le nom de Juda que les noms de ses frères. Jean Hyrcan, malgré la longueur et l'importance de son règne, ne figure guère dans les Thalmuds qu'à cause de quelques institutions religieuses qu'on lui attribue et de la lutte qui, vers la fin de ses jours, éclate entre lui et les Pharisiens. La doctrine des Pharisiens et celle des Sadducéens, malgré la grande influence qu'elles exercent sur les événements qui se passent dans le royaume restauré, sont enveloppées d'une obscurité profonde, et la science moderne reconstruit péniblement, à force d'érudition et d'hypothèses, le véritable état des sectes qui se partageaient à cette époque le monde juif. Un passage du Thalmud, où se rencontre une division des Pharisiens en sept classes différentes, est presque inintelligible[1]. Une troisième doctrine, celle

cipal, n'est pas citée dans le Thalmud et n'a pas été commentée. La langue n'est pas non plus la même; ce tableau est tout entier en hébreu.

[1] j. *Berachot*, IX, 7 (14 b); j. *Sota*, V, 7 (20 c); b. *ibid.* 22 b; *Abot derabbi Nathan*, c. XXXVII.

des Esséniens, n'est pas mentionnée dans nos écrits thalmudiques, ou bien elle se cache sous d'autres dénominations[1]; aussi l'orthographe et l'étymologie du nom d'*Essénien*, que les auteurs profanes donnent à cette secte, sont-elles ignorées, ou, ce qui revient au même, diversement expliquées. Les membres de la famille asmonéenne qui ont succédé à Jean Hyrcan sont à peine rappelés, à moins qu'il ne s'agisse de quelque fait relatif au temple et aux sacrifices, et quelques lignes seulement sont consacrées à Hérode. Le christianisme, sorti des entrailles du judaïsme, grandit et se développe en partie à ses dépens, mais en laissant peu de traces dans les écrits de la nation mère. Ni les passages qu'une censure ombrageuse a fait disparaître[2], ni ceux qui se sont conservés, grâce au déguisement qu'a souvent subi le nom de *chrétien* sous les désignations incomprises de *min* (מין), *goï* (גוי), *'accoum* (עכו"ם = עובדי כוכבים ומזלות), *kouti* (כותי), ou *kouschi* (כושי)[3], ne contribuent à soulever un coin du voile qui couvre les origines mystérieuses de la nouvelle religion. Quelques fables sur le fondateur, une indication vague sur sa mort, les noms défigurés des évangélistes, des controverses insignifiantes entre

[1] Voyez ci-après, ch. x.

[2] Ces passages se trouvent pour la dernière fois dans l'édition du Thalmud; Amsterdam, chez Benveniste, grand in-4°, 1645.

[3] A l'origine, ces mots avaient chacun leur sens dictinct. *Min*, qu'on a expliqué comme une abréviation de מאמיני ישוע נוצרי «ceux qui croient en Jésus le Nazaréen» (*Litteraturblatt des Orients*, V, 134; *Ben Chananiah*, III, 367), désignait les chrétiens de la Palestine; *goï*, les païens; *'accoum*, les adorateurs des astres et des constellations, ou les guèbres, et *kuti*, les Samaritains. Le mot *Kouschi*, pris dans la Bible pour «l'Éthiopien» (Gesenius, *Thesaurus*, p. 673), est assez rare. Cet emploi arbitraire de l'un ou de l'autre de ces termes a produit une confusion que le sujet de la discussion, le nom et la demeure des rabbins qui parlent, et d'autres indices encore, ne font pas toujours disparaître. M. Schorr a fait dernièrement un excellent essai pour débrouiller ce chaos, dans son journal hébreu *Haḥaloutz*, vol. VII (1865), p. 80 et suiv.

des sectaires ébionites ou nazaréens et les rabbins, le souvenir incertain de quelques conversions vainement tentées et vigoureusement repoussées, voilà tout ce que nos sources ont conservé de l'une des évolutions les plus importantes de l'histoire humaine. Retirés du monde, renfermés dans leurs écoles avec les nombreux disciples qu'ils attirent vers eux, livrés aux études de la Loi et occupés à en tirer la chaîne et la trame du vaste tissu de cérémonies et de prescriptions qui doit envelopper de plus en plus la vie israélite tout entière, ces docteurs restent la plupart du temps indifférents aux événements qui se passent sur la grande scène du monde et à ceux mêmes qui se débattent, au milieu de luttes sanglantes, dans les rues de Jérusalem. Rien n'indique qu'ils aient pris une part active aux efforts merveilleux que la nationalité juive fit pour se maintenir contre la force écrasante des Romains; bien au contraire, tout démontre que les rabbins n'ont point approuvé la conduite des zélotes et de leurs chefs, et qu'ils eussent préféré à l'agitation des guerres intestines une vie calme sous la protection de Rome, pourvu qu'il leur fût permis de se livrer à leurs études et d'accomplir avec une rigoureuse exactitude les cérémonies de leur culte. Les savants faisaient passer leur doctrine avant l'indépendance nationale. Ni les grands prêtres cumulant, en dépit des Pharisiens, les fonctions du pontificat avec celles de la royauté, ni l'Iduméen qui gravit les marches du trône par une série de crimes abominables, ne réalisaient pour eux l'idéal d'un rejeton «assis sur le royal siége de David.» De ce côté on ne regrettait donc ni les Maccabéens, ni les Hérodiens; on n'en parla pas et on les oublia.

Les débris fumants du sanctuaire réveillent enfin les colères, la ville sainte livrée aux flammes excite des regrets amers; aussi les révoltes qui suivent la destruction du temple par Titus, et

surtout le soulèvement sous Barcochba, sont soufflés plutôt par l'esprit religieux que par le sentiment patriotique. Les rabbins restent néanmoins encore cette fois loin du théâtre de la guerre, et ne sacrifient leur vie que pour l'accomplissement des pratiques religieuses auxquelles ils se livrent malgré les rigoureuses défenses d'Adrien, et de Rufus, gouverneur de la Syrie. Mais dorénavant, la dernière espérance est éteinte, Jérusalem est rasée et remplacée par une cité au nom païen, la place du sanctuaire est souillée par la statue du vainqueur, l'accès de la ville interdit, la province de la Judée, dévastée, est abandonnée par les Juifs. Il n'y a plus de nation, il ne reste que des docteurs de la Loi, autour desquels se groupent des communautés. L'histoire de la Palestine n'est plus que la pâle chronique d'une province lointaine du vaste empire. Le mouvement de la population se porte de plus en plus vers le nord; Uscha, Sepphoris et Tibériade deviennent les centres de la science thalmudique et remplacent Iabné et Lydda. Les écoles de la Galilée raillent et méprisent celles qui restent encore dans le sud ou le Darom, et les événements tout récents de Bettar se couvrent bientôt des brouillards de la légende et se confondent dans les mêmes ténèbres que les faits accomplis par Vespasien et Titus. Les noms mêmes de ces empereurs ne sont plus toujours distingués de ceux de Trajan et d'Adrien; les actes des uns sont mis sur le compte des autres; ils sont les oppresseurs de la nation, qu'importe l'individu? Bien plus, grâce à la ressemblance de deux lettres dans l'alphabet hébreu, du *rèsch* (ר) et du *dalet* (ד), les Romains (רומיים) deviennent les Iduméens (ארומיים); et toute la haine que depuis des siècles on avait ramassée contre ces derniers pour avoir déjà sous Nabucodonozor puissamment aidé à la défaite de la nation[1], se dé-

[1] M. Ewald (*Geschichte des Volkes Israel*, 3[e] édit. 1864, IV, 105) remarque

déverse sur ces pseudo-homonymes, qu'on désigne du même nom.

Il résulte de cette courte exposition que les ouvrages que nous avons explorés ne sauraient fournir les matériaux suffisants pour une histoire du peuple juif, si l'on entend par là le récit de ses luttes avec l'Égypte d'abord, puis avec la Syrie et enfin avec Rome. Josèphe, qui aurait tant besoin d'être contrôlé, restera donc malheureusement presque seul maître sur ce terrain comme par le passé; le sentiment du vrai et du possible et les renseignements que l'historien nous donne malgré lui sur son caractère, pour le moins équivoque, devront nous mettre en garde contre la véracité de certains faits qu'il raconte, et surtout contre la manière fausse et intéressée dont il les présente [1]. En revanche, une étude attentive et réfléchie des Thalmuds et des Midraschim nous apprendra à connaître les institutions du judaïsme, le développement qu'a pris l'étude de la loi dans les écoles, l'esprit qui a présidé à ce travail constant de plusieurs siècles et dont les ouvrages que nous venons de nommer sont le dernier et le plus beau résultat. Ce côté, si négligé par Josèphe, est le plus intéressant et le plus important de cette histoire [2].

avec raison que les Iduméens, déjà maîtres de tout le sud de l'ancien royaume de Juda, y compris Hébron, avaient en outre reçu de la munificence du roi, comme récompense de leurs bons services et aussi pour tenir en respect les restes du peuple d'Israël, le territoire qui, au nord-est de Jérusalem, s'étend le long du Jourdain entre Jéricho et la Samarie, avec Akrabit comme chef-lieu, et portant, d'après cette ville, le nom d'*Akrabitène*. (Voir aussi Herzfeld, *Gesch. des Volkes Jisrael*, A (1847), p. 216.)

[1] Voir un travail très-remarquable sur Josèphe, par M. Reuss, dans la Nouvelle revue de théologie, vol. IV (1859), p. 253-319.

[2] A M. Jost revient l'honneur et le mérite incontestable d'avoir donné la première impulsion aux études rabbiniques entreprises dans le sens indiqué. Son Histoire des Juifs depuis les temps des Macchabées (allemand), en 9 volumes (Berlin,

Depuis le jour où le premier temple se consumait dans les flammes, et où le peuple juif allait « pleurer sur les fleuves de Babylone, » la nationalité juive était mortellement atteinte. Cyrus et ses successeurs pouvaient permettre le retour à Jérusalem, accorder les moyens de construire le sanctuaire et de relever la ville sainte de ses ruines, la vie de la nation était irrévocablement brisée; elle n'avait plus son expression dans un descendant de la race royale, symbole de l'ancienne indépendance; elle était représentée par Ezra le *Sofer* (סופר), l'homme du livre. Aussi l'entreprise de Zeroubabel et de Josué échoua, tandis que la seconde expédition réussit pleinement. Étudier la loi, en pénétrer les secrets, élaborer tout un système de pratiques et de cérémonies, régler minutieusement tout ce qui tenait à cette loi, aux prescriptions, à la religion, c'était dorénavant la tâche, le devoir du peuple, la condition de son existence. Ezra avait entrepris cette œuvre, et, après sa mort, les hommes *de la Grande synagogue* la continuèrent. Au début, ils n'eurent qu'à fonder et à établir; mais bientôt, lorsque après Alexandre l'esprit grec pénétra dans le pays et que le charme irrésistible de l'hellénisme fascina la société élevée de Jérusalem, ils eurent aussi à lutter. Ces hommes doux et pieux, dont l'autorité n'avait nul besoin de s'imposer parce qu'elle n'avait jamais été contestée, ne furent plus en état de repousser la nouvelle

1820-1828), était une publication presque téméraire à une époque où rien n'avait été fait encore pour déblayer un terrain encombré depuis des siècles. MM. Zunz et Rappoport ont commencé peu de temps après (1828) leurs importants travaux sur la marche de la science thalmudique et de la littérature juive depuis Ezra. Dans le grand mouvement qui se poursuit dans ces études depuis quarante ans en Allemagne, nous devons nommer avec reconnaissance au premier rang M. Geiger, qui embrasse avec une érudition sûre et une rare sagacité tout le champ du judaïsme, puis MM. Herzfeld et Grætz, dont les travaux historiques nous ont été d'une grande utilité. D'autres noms se présenteront sous notre plume dans la suite de ces notes.

science païenne, qui se répandait dans le sacerdoce même, et par là pénétrait au sein de la synagogue. Nous voyons alors paraître les *couples* (Zouggoth, זוגות), les grandes individualités qui depuis Joseph ben Ioëzer et Joseph ben Iohanan, jusqu'à Hillel et Schamaï, se mettent à la tête des docteurs, et combattent avec ardeur et persévérance les mauvaises doctrines qui menacent la pureté du judaïsme. Les précautions infinies qu'on prit contre les anthropomorphismes de la Bible remontent peut-être à cette époque; le ravissement que le monde juif ressentit devant la beauté de la forme inspira des craintes sérieuses que le langage des prophètes, si plein d'images, ne fît faire à la nation un rapprochement entre Jéhova et Jupiter.

Le pouvoir des *couples* disparaît vers l'avénement d'Hérode, et avec Hillel s'établit l'autorité des écoles. Sous les Maccabées, qui étaient à la fois rois et pontifes, les prêtres et leurs alliés, qu'ils choisissaient de préférence dans les familles les plus influentes, formaient une aristocratie qui devait d'autant moins répudier l'étude de la loi qu'elle y cherchait un moyen de domination; ils ne pouvaient rehausser le sacerdoce qu'en s'appuyant dans les assemblées et dans le sanhédrin, où ils siégeaient à côté d'un certain nombre de docteurs célèbres sortis du peuple, sur des connaissances aussi profondes et aussi solides que celles de leurs adversaires. L'Iduméen pouvait bien usurper la royauté, mais son origine lui interdisait à tout jamais le pontificat; les intérêts mondains, qui préoccupent la nouvelle dynastie, l'éloignent complétement des choses religieuses, qui s'abritent sous une autre autorité. Le pontificat est confié à quelques familles non palestiniennes qui, n'ayant aucune racine dans le pays, seront des instruments d'autant plus dociles entre les mains d'Hérode. Des prêtres venus d'Alexandrie occupent les places dans le sanhédrin, dont les an-

ciens membres sont décimés. En opposition avec ces étrangers, l'école de Hillel surtout eut un grand éclat. Le petit-fils de Hillel, Rabban Gamliel, brilla autant par sa science que par ses vertus, et le fils de celui-ci, Siméon ben Gamliel, dut aussi bien à son caractère personnel qu'à l'illustration de sa famille de jouer un rôle important dans les dernières luttes qui précédèrent la destruction du temple. A Iamnie, R. Iohanan ben Zacaï, disciple de l'école de Hillel, prend d'abord les mesures commandées par les nouvelles circonstances. Mais bientôt R. Gamliel II, fils de Siméon, semble avoir obtenu des docteurs la dignité de *nasi* ou de patriarche. Pendant près de trois siècles, la famille de Hillel occupe cette dignité, presque sans contestation, par le respect qu'elle inspire. Ni les guerres de Trajan, ni les rigueurs excessives d'Adrien, ni les persécutions d'autres empereurs ne sauront ébranler cette autorité librement consentie; ce n'est qu'au moment où le patriarcat devient un des rouages de l'empire et semble se relever par le prestige d'une investiture officielle, qu'il décline en réalité et perd de son influence pour disparaître complétement vers 420. Mais alors les écoles avaient déjà perdu depuis longtemps leur éclat, les docteurs avaient émigré vers les rives de l'Euphrate et du Tigre, où des rabbins célèbres enseignaient tranquillement sans être inquiétés par les diatribes violentes que le fanatisme lançait contre eux en Palestine et en Syrie.

Cependant on se tromperait en supposant que l'histoire des écoles et des institutions est racontée dans nos sources. Le but des compositions auxquelles nous empruntons nos renseignements est purement doctrinaire ou édifiant. On y discute ce qui est permis ou défendu; on y débat le sens d'une loi, on y étudie chaque mot et chaque lettre de la Bible pour en tirer un précepte ou une interdiction: on y lit les opinions divergentes des

docteurs et l'on assiste aux questions qu'ils s'adressent et aux répliques qu'ils se donnent, ce qui pourrait avoir l'intérêt dramatique d'un compte rendu ou d'un résumé exact, rédigé d'après des conversations ou des discussions qui remontent aux premiers siècles de notre ère, et quelquefois plus haut encore, si le sujet n'était pas souvent futile et les raisons remplacées par des sophismes. Pour la partie édifiante, on rattache, dans l'esprit du temps, à un verset de la Bible, des observations morales, afin de leur donner plus d'autorité, et si les rédacteurs des Thalmuds et des Midraschim nous avaient donné ces prédications en entier au lieu de nous en conserver des fragments, quelquefois mal choisis et mal disposés, nous posséderions sans doute de vraies homélies [1]. Les événements aussi sont transformés pour l'édification et même pour l'amusement de l'auditoire; l'histoire est ornée et embellie par les inventions d'une imagination poétique, mais souvent extravagante; la vérité n'a pas assez d'attrait, tout s'étend et s'agrandit. Jérusalem, dit un R. Samuel, renfermait vingt-quatre cités; chaque cité, vingt-quatre quartiers; chaque quartier, vingt-quatre marchés; tout marché, vingt-quatre ruelles; chaque ruelle, vingt-quatre cours, etc. etc. Dans la ville de Bettar, on se livrait à la danse et aux plaisirs dans un quartier de la ville pendant que l'ennemi égorgeait déjà les habitants dans un autre, et les torrents de sang coulaient à la mer [2] sur une distance de quatre milles, selon les uns, et de quarante milles, selon les autres!

[1] A notre avis, Juda, fils de Sariphée, ou de Sapphorée, et Matthias, fils de Margaloth ou de Margale, que Josèphe nomme des *exégètes* des lois et dont le peuple aimait tant à entendre les discours, étaient des agadistes. (Voy. *A. J.* XVII, VI, 2 et suiv. *B. J.* I, XXXIII, 1 et suiv.)

[2] *Echa-rabbati*, 58 d; *Gittin*, 58 a. Cette distance de quatre ou de quarante milles a été mise froidement sur la balance de l'histoire, pour servir à déterminer la position de l'ancienne ville de Bettar. D'autres se sont récriés sur les écarts de

La vérité doit donc être dégagée des fictions qui l'entourent, les renseignements fortuits mis à profit, et l'esprit général reconnu dans la vie des écoles, dans les entretiens qui nous ont été conservés.

Cette partie de l'histoire du peuple juif nous a paru mériter d'autant plus d'être recueillie que Josèphe l'a complétement ignorée. Il nous importe, dès le début, de combattre les conclusions qu'on pourrait tirer et qu'on a souvent tirées du silence gardé par cet historien. La Grande synagogue, par exemple, bien que souvent mentionnée dans le Thalmud, a été regardée comme une invention des rabbins, et l'argument principal qu'on a produit contre elle était le silence de Josèphe. Mais Josèphe s'est tu sur les docteurs les plus importants de sa nation, bien qu'ils fussent ses contemporains et qu'il dût les connaître parfaitement. Il y a à peine deux ou trois personnages mentionnés également dans les Thalmuds et par l'historien, et à voir les acteurs principaux de l'époque avant la destruction du temple mis en lumière par Josèphe et les rabbins, on ne dirait jamais qu'il s'agit du même pays et de la même période. Le prêtre, si instruit, si précoce, qu'à quatorze ans il est déjà consulté sur le sens de la Loi par les pontifes et les hommes les plus considérables de son temps, éprouve encore à un âge avancé une puérile satisfaction à tirer vanité d'une instruction qui n'avait peut-être jamais été bien profonde, et qu'en tous cas il avait fort peu entretenue au milieu de la vie mondaine qu'il menait et des idées ambitieuses qui le domi-

la fantaisie rabbinique, et pendant un certain temps, les *nugæ judaicæ* étaient considérées comme une espèce particulière de niaiserie. Mais a-t-on jamais prétendu écrire l'histoire de Haroun er-Raschid en prenant, comme source, les Mille et une nuits, ou bien, a-t-on à aucune époque songé à reprocher à ces charmants contes d'avoir falsifié l'histoire?

naient. A Rome, en composant son Archéologie, il se sert de la bible des Septante, et, quand même nous supposerions qu'écrivant en grec, comme étranger, il facilitait sa tâche en consultant les Écritures dans cette version, il serait encore étonnant qu'il eût adopté les données de la traduction grecque quand elles étaient en désaccord avec le texte original [1]. Un Pharisien dont on avait de si bonne heure recherché l'avis, quand même il eût depuis longtemps abandonné l'étude, devait au moins avoir retenu la Bible. Mais toute la direction de son esprit est loin de sa patrie et de la religion de ses pères. Après avoir trahi ceux qui l'avaient chargé de leur défense, il se traîne aux pieds des Flaviens, et après avoir lâchement insulté et calomnié les intrépides défenseurs de Jérusalem, dont on pouvait plaindre l'aveuglement, mais dont il fallait admirer l'héroïque courage, il est heureux d'ajouter à son nom celui des empereurs qui venaient d'écraser la ville sainte et de livrer les captifs juifs par milliers aux bêtes féroces dans les cirques de Césarée et de Beryte. Ainsi, à l'époque où il écrit, Josèphe sait encore l'hébreu, parce que la langue maternelle ne s'oublie pas; il connaît encore le rituel des prêtres, puisqu'il avait rempli lui-même les fonctions sacerdotales; mais il n'avait plus une connaissance exacte des livres sacrés, ni des notions nettes de la science rabbinique. Aussi les docteurs l'ignorent à leur tour, comme il les a ignorés.

Partout où l'ambition et la vanité n'ont pas perverti son esprit, Josèphe reste néanmoins un témoin précieux, puisque seul il nous raconte les faits que sans lui nous ignorerions complétement. Il jette quelquefois une lumière inattendue sur les indications vagues que nous rencontrons dans nos sources et

[1] Voir *Vie de Josèphe*, § 2, et l'article de M. Reuss cité ci-dessus, p. 281 et suiv.

qu'il rend plus intelligibles. Il sera aussi d'un bien grand secours pour la partie géographique de ce travail. On sait que l'Onomasticon d'Eusèbe et de Jérôme n'est consacré qu'aux localités mentionnées dans la Bible, tandis que l'historien juif nomme indistinctement toutes celles où se sont passés les événements qu'il raconte. Les difficultés que présente sous ce rapport le texte de Josèphe sont cependant nombreuses : il observe rarement un ordre rigoureux quand il énumère une série de localités, et soit faute de l'auteur, soit faute des copistes, le nom du même endroit n'est pas toujours écrit de la même façon.

L'obscurité qui couvre souvent les textes thalmudiques et agadiques est bien plus grande encore. Le manque de critique dans nos éditions et la rareté des manuscrits se font surtout sentir dans ces mêmes noms propres, qui très-souvent sont défigurés et devenus méconnaissables. Toutes les erreurs que la confusion de lettres semblables peut amasser sous la plume de copistes insouciants et ignares s'y rencontrent à chaque pas[1].

[1] Nous donnons ici, comme exemple, un nom qui se rencontre assez souvent et où un léger changement a fait disparaître une erreur qui l'avait rendu méconnaissable. C'est le nom de תרמוד (voy. Buxtorf, *Lexicon chald. rabb.* et encore M. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaften*, vol. X, page 69), qu'on lit une dizaine de fois sous cette forme, et qu'il faut remplacer par תדמור, qui désigne la ville de Palmyre. Tous les passages où il est question de Tharmoud ou des Tharmudéens ne se comprennent qu'en étant appliqués à la ville de Thadmor. Ainsi (*Sabbat*, 31 a), un homme qui veut mettre à l'épreuve la patience imperturbable de l'ancien Hillel lui adresse, entre autres, cette question futile : מפני מה עיניהן של תרמודיים (l. תדמוריים) תרוטות « Pourquoi les yeux des Palmyréens sont-ils faibles ? » Hillel répond : מפני שיושבין בין החולות « Parce qu'ils demeurent au milieu de sables. » C'est bien là le pays de Palmyrène. — j. *Ta'anit*, IV, 8 (fol. 69 b) on lit ceci : אמר ר׳ יוחנן אשרי מי שהוא רואה במפלתה של תרמוד (l. תדמור) שהיא היתה שותפת בחרבן הבית הראשון ובחרבן הבית השני בחרבן הראשון העמידה שמונים אלף קשטים ובחרבן השני העמידה שמונת אלפים קשטים « Heureux, dit R. Iohanan,

Ajoutez qu'on s'est fort peu occupé du Thalmud de Jérusalem, de la *Tosèfta*, de la *Mechilta* (מכילתא), du *Sifra* (ספרא) et des *Sifré* (ספרי), et que le Thalmud de Babylone en particulier a toujours été écrit par des hommes qui ne connaissaient que les villes les plus importantes de la Palestine et qui se trompaient facilement dès qu'il s'agissait de petites localités dont les noms ne leur étaient pas familiers.

Du reste, pas plus en géographie qu'en histoire, nos sources rabbiniques ne nous fournissent des renseignements directs. C'est à la suite du nom d'un personnage qu'on trouve souvent celui de l'endroit où il est né; la grande quantité d'Isaac, de Siméon, de Joseph, etc. qu'on rencontre parmi les docteurs, rendait une telle indication indispensable. Ailleurs, ce sont les distinctions légales qui nous amènent des séries de villes et de villages; ce sont souvent les noms les plus corrompus et partant les plus obscurs. Les différences qui existent pour l'observation de l'année sabbatique, pour les dîmes, pour l'impôt sur la tonte des brebis, pour les prélèvements sur les farines et les pâtes, et pour d'autres prescriptions, entre la terre d'Israël, la Célésyrie et les autres pays; entre les trois provinces de la Palestine, et, dans une même province; entre « les villes conquises par Josué » et celles dont les Juifs s'em-

celui qui verra la chute de Palmyre! car elle s'est associée à la destruction du premier et du second temple : pour la destruction du premier temple, elle fournit 80,000 archers, pour celle du second, elle fournit 8,000 archers. » (Cf. *Beréschit-rabba*, c. LVII (63 d); *Echa-rabbati*, 72 c, et *Iebamot*, 16 b.) On sait que les Palmyréens étaient des archers renommés et qu'ils servaient comme archers d'élite dans l'armée romaine. La forme קשטא (pour laquelle les passages parallèles portent קשתא) est elle-même palmyréenne, et se rencontre sur l'inscription bilingue trouvée à soixante lieues de Constantine et publiée dans le recueil des *Inscriptions de l'Algérie*, par M. Léon Rénier, n° 1365. (Voir surtout l'interprétation donnée par M. M. A. Lévy dans la *Zeitschrift d. D. m. G.* XII (1858), p. 214 et suivantes; et *ibid.* (1854), p. 109.)

parèrent en revenant de Babylone; entre celles habitées par des Juifs et celles restées presque exclusivement dans les mains des païens, ont forcé les docteurs à tracer des limites détaillées dont nous profitons pour nos connaissances géographiques, et sur lesquelles nous n'avons pas pu toujours répandre la lumière nécessaire. C'est là sans contredit la portion la plus ardue de notre tâche. Après avoir souvent cherché en vain des points de comparaison, soit dans les passages analogues de nos sources, soit chez les auteurs anciens et modernes, nous avons dû trop souvent nous contenter de signaler les noms sans les expliquer.

L'incertitude que nous avons conservée sur la position d'un grand nombre de localités nous a fait renoncer au plan que nous avions conçu d'abord de diviser les noms géographiques entre la Judée, la Samarie, la Galilée et la Pérée ou pays transjordaniques. L'ordre alphabétique, que nous avons préféré, ne nous a cependant pas empêché d'établir certains groupes, où nous avons réuni quelques localités qui pouvaient gagner à être traitées ensemble. Nous avons alors renvoyé à ce groupe lorsque la suite des lettres nous ramenait à la localité qui avait été déjà expliquée ailleurs. Ainsi *Bethphage* se trouvera à la suite de *Jérusalem; Ḥamtha* près de *Tibériade*, etc.

Notre travail se divise naturellement en deux parties, premièrement la partie historique, et en second lieu la partie géographique.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DE LA PALESTINE

DEPUIS CYRUS JUSQU'A ADRIEN.

CHAPITRE PREMIER.

ZEROUBABEL, EZRA ET NÉHÉMIE.

Lorsque Cyrus permit aux Juifs de retourner dans leur pays, deux hommes se placèrent à leur tête, Zeroubabel, descendant de David, et Josué, fils de Josadak et petit-fils de Seraïah, qui avait été le dernier pontife avant la destruction du temple. La royauté et le sacerdoce eurent donc chacun leur représentant parmi les fidèles qui s'en allèrent relever les ruines de leur sanctuaire. Mais un peu plus d'un demi-siècle avait suffi pour produire des changements profonds dans l'esprit de la nation juive, ou, pour le moins, dans la fraction qui s'était décidée à quitter Babylone. Les idées païennes, qui avaient si souvent souillé Israël, avaient disparu, le monothéisme avait triomphé; on ne « se prostituait plus à la suite des Baals, » Jéhova seul devait régner désormais dans le temple qu'on allait consacrer à son nom. Le malheur avait-il purifié si vite ces âmes longtemps rebelles à la parole de Dieu, et l'accomplissement des menaces lancées par les prophètes avait-il opéré cette rapide conversion? Étaient-ce ses rapports avec la nation la moins

païenne du paganisme qui avaient détourné le peuple élu des cultes sensuels de la Phénicie? Ou bien, le nombre relativement restreint des exilés qui se dirigeaient cette fois vers les rives du Jourdain représentait-il la portion de la captivité la plus pieuse et la plus attachée à la religion de ses pères?

Les Écritures nous racontent les tristes aventures de cette avant-garde de la nation, les luttes qu'elle eut à soutenir contre les peuples qui dans l'intervalle s'étaient établis dans le pays, ou y avaient été conduits par le roi de Babylone [1], les difficultés que, par des rapports mensongers ou exagérés, on suscita à la cour des rois de Perse, et l'état misérable dans lequel se traîna cette petite colonie, devenue étrangère dans sa propre patrie. Les travaux du temple, suspendus longtemps, ne furent achevés que vingt ans après que les premiers fondements eurent été posés; mais alors il n'est plus question de Zeroubabel [2], ni d'aucun autre rejeton de David (*Ezra,* VI, 16). Ce silence, gardé par la Bible, est imité par Josèphe, qui ne mentionne plus aucun membre de la famille royale. Le *Séder 'Olam zouta* seul prétend nous donner une série de descendants de David, à laquelle il mêle les princes de la famille des Asmonéens! Ceux-ci résident

[1] Voir ci-dessus, p. 6, note 1.

[2] Josèphe l'appelle *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* (*A. J.* XI, 1, 3), ou simplement *ἄρχων* (*ib.* IV, 1, 9); dans le dernier passage, l'historien paraît le mettre au même rang que quatre autres chefs (*ἄλλοι τῶν ἀρχόντων τέσσαρες*). Seulement (*ib.* III, 10), Zeroubabel est nommé *fils de Schealtiël*, *ἐκ τῶν υἱονῶν τοῦ Δαυίδος*. On connaît la confusion qui règne dans cette partie de l'archéologie où Josèphe puise la plupart de ses récits dans le livre apocryphe d'*Ezra*. Zeroubabel, après avoir conduit une première colonie sans succès (*A. J.* XI, I et II), ce qui pourrait être considéré comme la reproduction du chapitre I de l'*Ezra* canonique, revient à Babylone, où il gagne les bonnes grâces de Darius (*ib.* III; comp. *Ezra apocr.* III et IV). Il est chargé cette fois, en compagnie du pontife Josué, d'une nouvelle expédition où le nombre des exilés des tribus de Juda et Benjamin ayant plus de douze ans et devant aller à Jérusalem est évalué à 4,628,000 hommes!

pourtant à Jérusalem, tandis que les premiers habitent Babylone et comptent les *chefs de la captivité* parmi leurs successeurs! Cette étrange juxtaposition ne devient possible que par les cinquante-deux ans auxquels l'ancienne chronologie juive réduit la domination persane: elle suffit pour faire juger de la valeur historique de cette généalogie [1]. Les noms qui la composent, Zeroubabel, Meschoullam, Ḥananiah, Berachiah, Isaïe, Obadiah, Schem'aïah et Schechaniah, sont sans doute empruntés à I *Chronique,* III, 19-21, et répondent probablement, comme la généalogie des grands prêtres (*Néhémie,* XII, 10-11).

[1] M. Herzfeld (*l. c.* A, 378 et suiv.) discute fort savamment les généalogies données par le *Séder 'Olam zouta*, dans les évangiles selon Matthieu et Luc, et par le *Philonis Breviarium de temporibus. Berosi, sacerdotis chaldaici, Antiquatates Italiæ et totius orbis, libri quinque.* Antverpiæ, 1552. Le *Breviarium* commence dans cette petite collection à la page 247). Après avoir examiné cette petite chronique, nous la croyons peu digne d'être prise au sérieux. Le «Josephus minor arses honoratus a Ptolemæo» est, sans aucun doute, le fermier des impôts Joseph, fils de Tobie, dont il est parlé *A. J.* XII, IV, 2. Mais qu'est-ce que cela prouve? Dans ces tableaux dressés au hasard, il s'égare toujours quelques noms historiques. Dans tous les cas, le tableau du *Séder 'O. z.* est emprunté à I *Chron.* III, 19. — En lisant attentivement les chroniques du *Séder 'Olam*, on sera frappé du nombre de cinquante-deux ans, qu'on y rencontre bien des fois. Ce nombre n'a souvent aucune base historique; en d'autres cas, il est en flagrante contradiction avec la vérité. Il m'a été impossible de découvrir l'origine de la prédilection que le chroniqueur a évidemment pour ce nombre. — Il est à propos de remarquer que les historiens arabes et persans font en grande partie, pour l'époque qui suit Alexandre, ce que les Juifs ont fait pour le temps qui précède le grand conquérant. Masoudi (*Prairies d'or*, II, Paris, 1863, p. 136) cite un chroniqueur qui ne met que soixante et un ans entre le premier roi des Aschganiens et la naissance de Jésus-Christ. (Voy. sur cette matière le travail de M. Alfred von Gutschmid, dans la *Zeitschrift d. D. m. G.* XV (1861), p. 670 et suiv.). — Depuis la découverte des monuments funèbres en Crimée, nous savons du reste que les Juifs habitant cette contrée avaient une chronologie exacte. Descendants des dix tribus, ils avaient pris l'année 696 comme point de départ pour une ère de leur captivité. (Voy. D. Chwolson, *Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim*, Saint-Pétersbourg, 1865, p. 40 et suiv. 71 et suiv. dans les *Mém. de l'Acad. imp. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IX, n° 7.)

à l'époque qui va de Cyrus jusqu'à Alexandre. Mais, au milieu de ces données si peu authentiques, nous serions porté à attacher plus d'importance au fait fourni par la chronique du *Séder 'Olam,* que Zeroubabel, et nous ajouterions volontiers sa famille, serait retourné et serait mort à Babylone [1].

Bien des circonstances militent en faveur de ce fait. Nous avons déjà parlé du silence gardé par la Bible et par Josèphe lors de l'inauguration du nouveau temple. Josèphe (*A. J.* XI, IV, 9) nous raconte bien une seconde mission dont Zeroubabel s'était chargé pour Darius, mais il ne nous dit pas que Zeroubabel soit revenu à Jérusalem. On comprend de cette façon seulement comment ni Ezra ni Néhémie, pendant leur long séjour dans la ville sainte, n'ont à s'occuper d'aucun descendant de David. Nous pensons aussi que Darius, tout en tenant la promesse d'achever le temple et de rétablir le culte juif faite par son prédécesseur, a néanmoins ajouté assez de foi aux craintes exprimées par le gouverneur des pays au delà de l'Euphrate pour éloigner de la Palestine les membres de la famille royale, qui seuls pouvaient réveiller les anciennes idées nationales. Darius les retenait donc volontiers en Perse à la tête des Juifs qui étaient restés en grand nombre dans son vaste empire. L'indépendance politique était au commencement du retour le rêve de quelques prophètes attachés à la maison de David; mais ces prophètes eux-mêmes paraissent l'abandonner bientôt. Rien n'est instructif à cet égard comme une lecture attentive d'Aggée, de Zacharie et de Maléachi. Aggée parle avec une chaleureuse inspiration de Zeroubabel, le pacha de Juda (I, 1, 14; II, 2, 20), le serviteur élu de Dieu (II, 23), qui brisera la force des na-

[1] עלה עזרא הספר לירושלם וגלות אחרת עמו ובנה חומת ירושלם והכין את בית המקדש וחזר זרובבל לבבל ומת שם. Il est superflu de faire remarquer que Zeroubabel ne pouvait pas être le contemporain d'Ezra.

tions (II, 12) et prêtera au nouveau sanctuaire un lustre bien supérieur à celui dont l'ancien temple avait joui (II, 3, 9). Ces paroles sont prononcées dans les 2e, 7e et 9e mois de l'année 512. Deux mois plus tard, nous entendons la voix de Zacharie, et c'est dans ce court espace de temps que paraît avoir eu lieu le départ de Zeroubabel. Les encouragements et les honneurs (III, 1; VI, 1) ne sont plus que pour Josué le grand prêtre, bien qu'on espère encore que le rejeton de David saura aplanir les difficultés qui se sont dressées devant lui (IV, 7) et que ses mains, après avoir posé la première pierre de l'édifice, l'achèveront (*ib.* 9); mais ce n'est plus qu'une vaine espérance[1]. Une seule génération paraît séparer Zacharie de Maléachi, le dernier prophète dont la Bible nous ait conservé les paroles, et, en digne contemporain d'Ezra et de Néhémie, Maléachi ne se souvient plus de David. Il blâme sévèrement les prêtres, peu soucieux de l'honneur de l'autel, et le peuple, qui néglige de payer les dîmes et les offrandes; il réclame le respect pour la loi et pour ceux qui doivent l'enseigner; mais pas un vœu pour la restauration de l'ancienne monarchie, pas un regret donné à l'indépendance nationale. La version chaldéenne et le Thalmud, qui identifient Maléachi avec Ezra[2], sont guidés par un sentiment exact de la

[1] Les prophéties d'Aggée et de Zacharie paraissent détachées d'un même volume qui contenait, dans un ordre chronologique, les exhortations prononcées à partir de la 2e année du règne de Darius. Aussi לתשיעי (*Aggée*, II, 10) semble devoir être lu pour לשביעי. Les mots אל זרובבל (*Zacharie*, IX, 6) sont à traduire «au sujet de Zeroubabel.»

[2] Targum de *Maléachi*, I, 1 : מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא «Maléachi, surnommé Ezra le Sofer.» (Voyez aussi *Megilla*, 15 a : תניא אמר ר' יהושע בן קרחה מלאכי זה עזרא וחכמים אומרים מלאכי שמו.) Pour confirmer l'identité de Maléachi avec Ezra, le Thalmud compare *Mal.* II, 11 avec *Ezra*, X, 2. Comp. *Midrasch Ialkout*, II, § 586 *init.* La même argumentation se trouve chez Jérôme (*Comment. in Malachi; Opp.* VI, 939 et surtout 962 et suiv.).

vérité; car, si notre prophète n'est pas le grand *Sopher* lui-même, il est, en tout cas, l'interprète de sa pensée [1].

Le verset de Jérémie, « Préoccupez-vous du salut de la ville où je vous ai exilés et priez pour elle vers l'Éternel, car le salut de cette ville est le vôtre (XXIX, 7), » exprime déjà le détachement complet des choses politiques, que pratiqueront un siècle plus tard Ezra et Néhémie. Ce dernier surtout était, d'après tous les témoignages de l'Écriture, un serviteur fidèle et dévoué du roi de Perse, et, en rétablissant les murs de Jérusalem, il n'avait d'autre intention que celle de protéger le temple et la population de la ville contre le mauvais vouloir des nations voisines; car les ennemis des Juifs avaient toujours la faveur des satrapes de la Syrie, qui les secondaient dans leurs actes de persécution et pressuraient les habitants de la Judée avec excès (*Néhémie*, V, 15). Aussi Ezra, en arrivant à la tête d'une nouvelle colonie à Jérusalem (458), trouva-t-il la cité dans la misère morale et matérielle la plus profonde. Il se mit aussitôt à sonder et à guérir

[1] M. Herzfeld (*l. c.* II, p. 240 et suiv.) a réuni tous les passages des Thalmuds et de la Tosefta, relatifs aux dispositions législatives qu'on a voulu attribuer aux trois derniers prophètes; mais il prouve que toutes appartiennent à un temps postérieur. Du reste, Maléachi ne peut guère avoir été le contemporain d'Aggée ni de Zacharie. (Cf. *Ezra*, V, 1; VI, 14.) D'autres décisions sont reportées à Aggée seul; l'image dont ce prophète se sert (II, 10 et suiv.) nous le montre, en effet, occupé de casuistique. Ces décisions sont au nombre de quatre : 1° celui qui ordonne le meurtre doit être traité comme le meurtrier (*Kiddouschin*, 43 a); 2° un père ayant donné sa fille en mariage à son frère ne peut certes pas, à la mort de ce frère, remplir envers sa propre fille le devoir du lévirat (*Deut.* XXV, 5); mais il lui est défendu aussi d'épouser aucune des autres femmes de ce frère; 3° les Juifs habitant les contrées d'Ammon et Moab sont obligés de distribuer la seconde dîme aux pauvres dans l'année sabbatique; 4° il est permis d'accueillir des prosélytes de la Corduène et de Palmyre sans se préoccuper s'ils descendent d'une union des païens avec des Juives (j. *Iebamot*, I, 6; b. *ibid.* 16 a). La première de ces décisions est rapportée au nom de Schamaï l'ancien; les trois autres sont données par Jonathan ben Hyrcan, disciple de ce Schamaï: aucune ne paraît authentique.

les plaies qui rongeaient la nation, et si Ezra était plutôt homme de science qu'homme d'action, il rencontra, au bout de treize ans, un appui solide et un collaborateur énergique dans Néhémie, l'échanson et le favori du roi qui l'avait nommé pacha des Juifs.

Les documents réunis et conservés dans la Bible ne renferment certes pas tout ce qui a été accompli par le dévouement d'Ezra et de Néhémie; on y aperçoit partout des lacunes, et les réformes que nous y lisons ne suffisent pas pour avoir occupé, pendant leur long séjour, l'activité et le zèle de ces deux hommes de bien. Aussi la tradition s'est-elle emparée d'eux et a fait surtout d'Ezra son héros de prédilection. Sans aucun doute, plusieurs des institutions qu'on lui a attribuées, bien des dispositions qu'on a mises sur son compte, ne lui appartiennent pas; mais on peut affirmer que toutes ne manquent pas d'une base historique. Malheureusement Josèphe, qui aurait pu nous fournir des renseignements plus précis, montre dans cette occasion l'indifférence pour le développement intellectuel de sa nation que nous lui avons déjà reprochée; son silence ne doit pas servir d'argument contre les faits qu'il ne raconte pas. D'ailleurs, les traditions sur Ezra qui, sans doute, circulaient déjà du temps de l'historien, ne fussent-elles que légendaires, auraient mérité pour le moins autant d'être mentionnées que les fables sur Zeroubabel que Josèphe emprunte plus haut au livre apocryphe d'Ezra (*A. J.* XI, v, 2 et suiv.).

Les critiques modernes, qui ont tant discuté l'origine et la composition du Pentateuque et des livres qu'on est convenu de nommer les premiers et les derniers prophètes, sont cependant d'accord sur ce point qu'à part quelques changements de détail sur lesquels nous aurons à revenir, les cinq livres de Moïse avaient reçu leur rédaction actuelle, au plus tard avant la destruction du premier temple. Les Juifs emportèrent donc dans

l'exil ce recueil sacré de leur histoire et de leurs lois; les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, durent y recevoir leur dernière forme, et, au moment où Cyrus permit aux exilés de retourner en Palestine, l'écrin précieux s'était enrichi des livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et de quelques-uns des petits prophètes. Ces œuvres classiques de la littérature hébraïque devaient être lues et étudiées avec ardeur par un peuple vivant à l'étranger et pour lequel ces livres étaient devenus la suprême consolation. On se réunissait sans doute autour des hommes instruits qui avaient pénétré le sens intime de ces rouleaux sacrés, qui les récitaient avec enthousiasme et qui y rattachaient les conseils et les exhortations qu'ils adressaient à leurs frères. Le livre d'Ézéchiel nous montre de fortes traces du besoin qu'éprouvaient les anciens de se rendre auprès du prophète, afin de puiser dans l'étude de la loi le courage nécessaire pour supporter les malheurs du temps [1]. Après un séjour de plus d'un siècle à Babylone, l'intelligence de la langue sacrée elle-même présentait des difficultés aux Juifs du pays, et à l'époque d'Ezra il devait déjà exister, pour l'interprétation des livres saints, une classe de savants, de docteurs, inconnue antérieurement. Tels étaient les *soferim*, (ספרים)[2] et les *mebînim* (מבינים, *Ezra*, VIII, 16). Si le *sofer* était aussi instruit que zélé, s'il était aussi versé

[1] Voy. VIII, 1; XIV, 1; XX, 1. Dans ce dernier verset, on ajoute לדרש את ה׳, locution incomplète pour לדרש את תורת ה׳ (*Ezra*, VII, 10). La signification de «étudier» paraît déjà attachée à la racine.

[2] סֹפֵר vient évidemment de סֵפֶר «livre,» et désigne l'écrivain, l'auteur, et celui qui s'occupe de livres, le savant, le docteur. (Voy. *Ps.* XLV, 2.) Dans Jérémie (VIII, 8), le mot est employé pour les faux docteurs. Le chaldéen traduit quelquefois נביאים par ספריא (I *Samuel*, X, 10, 11; *Jérémie*, XXVI, 7). Les דברי סופרים, qu'on rencontre souvent dans les Thalmuds, désignent les paroles ou décisions des docteurs de la loi. Le *Sofer*, ou homme instruit, est opposé au בור, littéralement «citerne vide,» et au figuré, «l'ignorant» (*Berachot*, 45 a). Plus tard, on nomme ainsi le maître d'école, et j. *Sota*, IX, 15, on dit qu'après la destruction du temple, la dé-

dans la connaissance de ses textes qu'ardent à les répandre; il recherchait de préférence les grandes réunions, les synagogues, afin qu'un nombre plus considérable pût prendre part aux lectures dans lesquelles il distribuait aux auditeurs la manne céleste de la parole divine. Tel était Ezra, le type du *sofer*.

En principe et dans l'origine, ce devoir était imposé aux prêtres; ils devaient d'autant plus le remplir alors à Jérusalem, qu'ils y représentaient seuls l'autorité depuis que les descendants de David avaient quitté la ville. Malheureusement, ils ne le firent pas, et Ezra, dès son arrivée, dut donc songer à réparer le mal que cet abandon avait causé à la nation. On connaissait peu la loi, il fallait l'enseigner; ce peuple, qu'aucune discipline ne contenait, menaçait de se disperser, il fallait remplacer le lien politique par l'union et les réunions religieuses; le sacerdoce manquait de zèle, il fallait stimuler son ardeur, ou bien, puisque Joïakim, le fils du grand prêtre Josué, et le pontife Éliaschib, qui lui avait succédé, étaient restés au-dessous de leur tâche, répandre l'instruction par tous les moyens possibles afin de ne pas la laisser à la merci d'une caste héréditaire. «La loi ayant été oubliée en Israël, dit le Thalmud, Ezra vint et la rétablit[1];»

cadence était arrivée à un tel point que «les docteurs allaient ressembler aux maîtres d'école, ceux-ci aux bedeaux, et ces derniers aux gens sans instruction» שרו חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזנא וחזנא כעמי דארעא (Voyez aussi *Baba-bathra*, 21 a et b.) En dernier lieu, on a appelé סופר le simple copiste, chargé d'écrire les rouleaux du Pentateuque pour le service des synagogues et même les bibles entières; dans ce sens, on a composé un Traité pour les copistes (מסכת סופרים). L'explication donnée par le Thalmud (*Kiddouschin*, 30 a; cf. j. *Schekalim*, v, 1), que les anciens docteurs étaient nommés *soferim*, de ספר, «compter,» parce qu'ils comptaient toutes les lettres de la loi, ne mérite pas qu'on s'y arrête.

[1] *Soucca*, 20 a : כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה. Cette phrase fait partie d'un passage en l'honneur des Babyloniens qui a lieu d'étonner dans la bouche d'un Palestinien tel que R. Siméon ben Lakisch.

R. José va plus loin; selon lui « Ezra aurait mérité que la loi fût donnée par son intermédiaire à Israël, si Moïse ne l'eût pas devancé [1]. »

Ezra multiplia les copies de la Loi, et peut-être eut-on même plus tard la prétention d'en avoir conservé une qui portait son nom [2]; il fit pendant les jours de fête des lectures tirées des livres de Moïse devant le peuple réuni (*Néhémie*, VIII, 1 et suiv.); il institua des lectures semblables pour les après-midi des samedis et aussi pour les lundis et les jeudis. Il établit des tribunaux dans les villes et ordonna qu'ils siégeassent deux fois par semaine aux mêmes jours où se faisaient les lectures. — D'après une autre tradition, Ezra aurait aussi fait emporter hors des murs de Jérusalem tous les ossements des morts qu'on avait enterrés dans l'intérieur de la ville; il fit cependant une exception en fa-

[1] *Sanhédrin*, 21 b: תניא ר׳ יוסי אומר ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא לא קדמו משה. (Voyez aussi j. *Megilla*, I, 10 (71 b), et les passages qui y sont cités à la marge.)

[2] On expliquait m. *Moed-katan*, III, 4: אין מגיהין אות אחת אפילו בספר עזרא « il est défendu (pendant les demi-fêtes) de corriger une lettre, fût-ce même d'après le rouleau d'Ezra. » Mais Raschi présente déjà la leçon de עזרה, confirmée par les éditions du Jeruschalmi qui portent העזרה. (Voy. aussi m. *Kélim*, XV, 6; tos. *ib.* II, 5 et j. *Sanhédrin*, II, 7); il faut donc traduire: « fût-ce même d'après le rouleau conservé au parvis du temple. » Il est question de trois rouleaux corrects qui y furent gardés, j. *Megilla*, IV, 2, et *Soferim*, VI, 4. — La tradition postérieure attribue à Ezra aussi les points massoréthiques placés sur certaines lettres de la Bible, qui sont considérées comme suspectes. Ainsi (*Bamidbar-rabbah*, ch. III), on prête à Ezra ces singulières paroles : אמר עזרא אם בא אליהו ויאמר למה כתבת אותן אומר לו כבר נקדתי עליהם ואם יאמר לי יפה כתבת כבר אמחק נקודותיהן מעליהם. « Si Elie (le prophète) venait me demander, pourquoi as-tu écrit ces lettres? je lui répondrais que je les ai déjà notées par des points, et s'il me disait: Tu as bien fait de les écrire, je n'aurais qu'à effacer les points. » (Voy. aussi *Abot derabbi Nathan*, ch. XXXIV.) On remarquera que ces points sont plus anciens que les points-voyelles, et que le Midrasch en connaît déjà la signification réelle.

veur des tombeaux de la famille royale et de celui de la prophétesse Houlda [1].

Il régla le culte du temple, divisa les prêtres et les lévites en différentes classes et assigna à chacune la part du service qui lui revenait. L'Écriture nous raconte les mesures de rigueur qu'Ezra prit contre ceux qui avaient épousé des femmes étrangères (*Ezra,* IX, 1 et suiv.); elle nous parle aussi des soins extrêmes qu'on eut pour n'admettre au service du temple que les prêtres qui pouvaient produire leurs généalogies et qui s'étaient maintenus purs de tout alliage (*ib.* II, 62 et 23; *Néhémie,* VII, 5). Josèphe (*Contra Apionem,* I, 7) vante encore l'attention que de son temps le sacerdoce donnait au choix des alliances et à la pureté des races; d'après la Mischna (*Middot,* V, 4; *Kiddus-chin,* IV, 4), des recherches à cet égard étaient faites par le

[1] Le Thalmud *Baba-kamma*, 82 b, cite les dix dispositions suivantes : 1° faire une lecture l'après-midi du samedi; 2° en faire autant le lundi et le jeudi; 3° rendre la justice ces mêmes jours; 4° nettoyer (les vêtements et le linge) le jeudi (pour honorer le samedi); 5° manger de l'ail le vendredi soir (voir Schorr, *Haḥalutz*, VI, 1861, p. 30); 6° cuire le pain de bonne heure (afin qu'on pût plus tôt en distribuer aux pauvres); 7° que la femme porte une ceinture large; 8° qu'elle se peigne avant de prendre le bain légal; 9° que les marchands puissent colporter leurs marchandises dans les villes (sans scrupule au sujet de la concurrence qu'ils font ainsi aux négociants établis); 10° qu'un accident nocturne oblige à un bain légal. Les trois premières dispositions se lisent également *Ketubot*, 3 a; la deuxième et la troisième se tiennent sans aucun doute, et l'on profitait de l'affluence des plaideurs pour leur faire des lectures, de même que l'on comptait sur la foule accourue aux lectures pour y rendre en même temps la justice. Il importe peu d'accorder la priorité à l'une ou à l'autre de ces dispositions. (Voy. *Ketubot*, l. c. Herzfeld, I, 20, note.) — Le Thalmud (*Baba-bathra*, 21 b) dit qu'Ezra avait établi aussi plusieurs écoles dans la même localité, afin de stimuler par l'émulation le zèle des maîtres. Mais Raschi et les Tosafot regardent ce passage comme interpolé. — Parmi les dix priviléges de la ville de Jérusalem, énumérés *Baba-kamma*, 82 b, était celui de ne pas pouvoir conserver un mort pendant la nuit. Le fait des exhumations ordonnées par Ezra est raconté, tos. *Nega'im*, c. VI, et *Abot derabbi Nathan*, c. XXXV.

grand tribunal qui siégeait au temple dans la salle en pierres taillées (לשכת הגזית) [1].

Maintenir la nation par l'instruction, par l'observation de la Loi et par l'exclusion de tout élément païen, c'était la tâche qu'Ezra et Néhémie s'étaient proposée; et cette tâche, ils l'ont poursuivie sans se laisser arrêter par aucun obstacle. Ils sentirent qu'en renonçant à la vie politique la nation, pour durer, devait fortifier son existence religieuse.

[1] Voir, à la fin du volume, note II.

CHAPITRE II.

LA GRANDE SYNAGOGUE.

Mais Ezra et Néhémie auraient-ils abandonné au hasard le maintien de l'organisation qu'ils avaient laborieusement créée? Auraient-ils consacré tant d'années à tout régler, à tout ordonner, sans établir aucune autorité qui leur garantît la consolidation de leur œuvre pour l'avenir? A leur arrivée à Jérusalem, l'un et l'autre avaient été frappés des abus qui s'étaient glissés dans la nouvelle communauté, des dangers qui la menaçaient de toute part, du peu d'énergie qu'avaient déployé Joïakim et Eliaschib, du mauvais exemple que ce dernier avait donné en accueillant Tobie, l'Ammonite, dans une des salles du temple (*Néhémie*, XIII, 7), et ils auraient de nouveau abandonné à l'autorité seule du pontife et de ce même pontife le soin de conserver ce peuple à son Dieu? Ce serait méconnaître la piété ardente d'Ezra et la sage prévoyance de Néhémie.

Il est vrai que l'Écriture se tait à ce sujet, et, s'appuyant sur le tableau des pontifes, donné par Néhémie (XII, 10-11), qui va jusqu'à Iaddou'a, le contemporain d'Alexandre, on a cru que les grands prêtres avaient été seuls à la tête de la nation. Mais, nous l'avons déjà remarqué, une simple lecture des livres d'*Ezra* et de *Néhémie* montre le peu de suite et l'incohérence qui règnent dans les documents dont ils sont composés. Ce sont évidemment des morceaux détachés, écrits les uns par Ezra, les autres par Néhémie, et des tableaux généalogiques qu'on a mis bout à bout, souvent sans se soucier d'un ordre chronologique exact.

et sans avoir la moindre prétention d'être complet. Nous n'avons plus à revenir sur les motifs du silence que garde Josèphe.

Voyons maintenant si les deux hommes qui se sont si fort préoccupés des destinées nouvelles de leur nation ne trouvaient pas dans le Pentateuque lui-même la direction qu'ils devaient prendre, si Moïse ne leur montrait pas la voie à suivre. Au point de vue auquel nous nous plaçons ici, il importe peu de savoir à quelle époque on fait remonter la dernière rédaction des livres historiques de la Bible; il nous suffit que, du temps d'Ezra et de Néhémie, l'autorité de ces livres ne soit pas contestée, qu'Ezra et Néhémie ne conçoivent aucun doute quant à leur véracité, et qu'ils aient à cœur d'établir solidement le règne de la Loi dans la nation. Le pouvoir royal n'existait pas, les héritiers du trône de David ne le réclament pas et ils étaient peut-être retournés à Babylone; Néhémie, de son côté, était attaché sincèrement au roi de Perse. Du reste, ni le Pentateuque, ni les prophètes ne sont très-monarchiques. En revanche, le Pentateuque recommande qu'il y ait des juges partout (*Deutéron.* XVI, 19), qu'on se rende auprès des juges ou des prêtres toutes les fois qu'on doute sur un point de la loi, et cette prescription s'applique aux questions religieuses aussi bien qu'aux questions civiles (*ib.* XVII, 8 et suiv.). Moïse lui-même s'entoure et prend conseil des chefs des tribus et des anciens s'il ne s'adresse pas directement à Dieu avant de prononcer un jugement. Rien ne paraît donc plus naturel que la supposition qu'Ezra et Néhémie aient formé à Jérusalem un sénat composé des hommes les plus pieux et les plus considérables et choisi parmi ceux qui, sous la direction du grand Sofer et des *mebînim,* amenés par lui, avaient étudié la Loi avec le plus de zèle et en connaissaient le mieux le sens et l'esprit.

Du reste, de ce long laps de temps si couvert de ténèbres,

qui s'écoule depuis Ezra jusqu'à Anthiochus Épiphane, nous ne connaissons guère que le commencement et la fin. Que voyons-nous au début de cette période? Néhémie et Maléachi nous dépeignent un peuple ignorant et léger qui ne connaît ni n'observe ses lois, qui profane le sabbat en se livrant au commerce (*Néh.* XIII, 14 et suiv.) et qui recherche les alliances avec des femmes étrangères (*Mal.* II, 11), qui est aussi surpris de trouver ordonnée dans la Torah la fête des Tabernacles (*Néh.* VIII, 14), que ses ancêtres sous Josias l'avaient été d'avoir à célébrer la solennité des Pâques (II *Rois,* XXIII, 31). Au bout d'un peu plus de deux siècles, ce peuple présente un aspect bien différent! D'un côté, une résistance opiniâtre aux empiétements du paganisme parmi ces hommes rangés autour des premiers Asmonéens, un attachement rigoureux aux lois chez les braves qui se laissent égorger tranquillement le jour du sabbat, afin de ne pas profaner par une lutte à main armée le jour consacré à l'Éternel[1]. De l'autre côté, les entraînements irréfléchis des riches patriciens qui se sont laissé éblouir par les charmes irrésistibles de la civilisation grecque, les velléités coupables de la classe élevée et de quelques prêtres qui préféreraient les mœurs élégantes et légères des maîtres à la vie uniforme et austère du judaïsme. C'est que, dans l'intervalle, les lois de Moïse ont été étudiées, commentées, traduites; les prescriptions ont été élaborées, précisées, souvent poussées à leurs dernières conséquences, et les exagérations des uns, comme les défaillances des autres, sont également le résultat de l'œuvre d'Ezra. On peut affirmer qu'une grande partie des décisions que la Mischna suppose déjà et ne discute plus, le règlement

[1] D'après Josèphe (*A. J.* XII, 1, 1), les Juifs n'auraient déjà pas osé faire résistance à Ptolémée Soter à cause du repos qu'ils étaient obligés de garder le jour du sabbat.

des cérémonies du culte, des classes entières de *halachôt* remontent à cette époque; les divergences d'opinion entre les Pharisiens et les Sadducéens, s'affirmant par des différences parfois bien insignifiantes dans l'application de certaines lois. et qui éclatent au commencement du règne des Maccabées, supposent déjà un système d'observances religieuses minutieusement travaillé, existant complétement avant que les Juifs se soulèvent contre l'oppression païenne. Et ce grand travail se serait fait sans une série d'hommes voués de cœur et par état à l'étude et à l'enseignement! des changements aussi profonds seraient l'œuvre de quelques savants isolés, dispersés peut-être dans la Judée, ou bien, d'une suite de grands prêtres, plus consciencieux que Joïakim et Éliaschib, les pontifes légers du temps d'Ezra, plus pieux qu'Alcime et Ménélas, les pontifes indignes qui précèdent les Asmonéens!

Certes, si nous ne possédions pas des témoignages positifs attestant l'existence d'un sénat, d'une autorité centrale à Jérusalem, il faudrait encore la supposer. Cette autorité est, sans contredit, la Grande synagogue ou la grande réunion (אנשי כנסת הגדלה).

Les hommes chargés de continuer l'œuvre d'Ezra et de Néhémie étaient appelés, comme leur maître, *soferim,* « savants, docteurs, » ou bien, on leur appliquait le nom de *zekénim* (זקנים, « anciens, » *γέροντες*), qu'on lisait dans le Pentateuque et dans Josué (xxiv, 1 et *passim*). « Les paroles et décisions des soferim » ou « des zekénim » sont également et dans le même sens opposées aux paroles des prophètes et de la Loi[1]. Mais ce snoms, à cause de leur application facile et générale, dépassent de

[1] j. *Berachot,* 1, .7 (3 b) : חמורים דברי זקנים מדברי נביאים « les décisions des Anciens ont plus de valeur que celles des prophètes. » Au même endroit il est question auparavant des דברי סופרים et des דברי תורה.

beaucoup l'époque qui nous occupe; le nom spécial des docteurs qui eurent alors la ferme volonté de propager la connaissance de la parole divine, d'expliquer la loi à tous ceux qui voulurent l'étudier, d'augmenter le nombre des disciples et de former de nouveaux maîtres, de resserrer la chaîne des prescriptions afin d'en assurer mieux l'observation, et qui formèrent plutôt un collége qu'un sénat, un corps de savants qu'une autorité constituée, était, comme nous l'avons déjà dit, celui d'hommes de la Grande synagogue.

Toute la marche de cette histoire, autant que nous pouvons l'entrevoir, paraît indiquer que le roi de Perse et ses gouverneurs ne connaissaient d'autre chef que le grand prêtre; mais, à juger d'après ce que nous savons de leur conduite, ces pontifes ont dû se trouver souvent en désaccord avec les soferim. L'autorité de ces derniers s'imposait, par l'ascendant que donnent la science et la piété, par le prestige qu'exercent la parole éloquente et une ardeur sainte, par les rapports constants qu'ils entretenaient avec les masses dans l'enseignement public. Ils sont ainsi les vrais continuateurs des prophètes, qui, eux aussi, furent des hommes simples, sans fonction arrêtée, n'écoutant que l'inspiration de leurs cœurs; souvent mal vus des rois et des grands, ils n'en poursuivent pas moins la mission qu'ils s'étaient donnée de lutter et de mourir même pour le triomphe de la vérité. Les mots de la Mischna[1], « Moïse reçut la loi sur le Sinaï et la remit à Josué, celui-ci aux anciens, qui à leur tour la remirent aux prophètes, puis aux hommes de la Grande syna-

[1] m. *Abot*, I, 1. — D'autres chaînes de tradition se lisent m. *Péa*, II, 6, tos. *Iadaïm*, c. II, et *Abot derabbi Nathan*, c. I. Elles sont plus ou moins complètes, comme le reconnaît le Thalmud *Nazîr*, 56 b. Celle de la mischna de *Péa*, présente une grande difficulté à cause de la salle du temple (*lischchat haggazit*), dont il y est question.

gogue, » paraissent donc conformes à l'histoire; les paroles qui y sont attribuées à ces docteurs et par lesquelles ils recommandent « d'être ferme en rendant la justice, de former un grand nombre de disciples et de faire une haie autour de la Loi, » sont l'expression concise et sentencieuse de la tâche qu'ils avaient assumée.

Nous considérons ce qui est raconté de la Grande synagogue comme historique[1]. Un corps semblable, nous croyons l'avoir démontré, répondait à la situation; la transformation qui s'est opérée au sein du judaïsme est comme l'effet incontestable d'une cause contestée mal à propos; le pontificat seul aurait amené encore une fois les conséquences funestes que nous avons vues se produire dans l'intervalle qui s'écoule entre le départ de Zeroubabel pour Babylone et l'arrivée d'Ezra à Jérusalem. Nous ajouterons que le nom d'*Ansché kenéset haggedôlah*, qui ne s'est jamais appliqué qu'aux hommes de ce temps[2], dont on ne comprend plus même tout à fait le sens[3], et qui, au IIe siècle, céda la place à un nom nouveau et désignant une organisation plus artificielle, doit avoir été porté par un

[1] Sur les raisons qu'on a fait valoir contre la Grande synagogue, voy. Herzfeld, *l. c.* I, 383.

[2] Cependant I *Maccab.* XIV, 18, on nomme, à côté du grand prêtre Siméon, la *συναγωγὴ μεγάλη ἱερῶν καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων ἔθνους*, *κτλ*, mais cela prouve seulement que, bien que la Grande synagogue proprement dite eût cessé d'exister, ce nom vivait encore dans les souvenirs de la nation, jusqu'à ce qu'il fût remplacé par celui de *sanhédrin*.

[3] j. *Berachot*, VII, 4 (11 c) : ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי למה נקרו אנשי כנסת הגדולה שהחזירו הגדולה ליושנה. « R. Siméon dit au nom de R. Josué ben Lévi : On les a appelés les hommes de la Grande synagogue parce qu'ils avaient restauré l'ancienne grandeur. » (Voy. *Ioma*, 69 b, où se trouve עטרה, pour הגדולה.) D'après *Berachot*, 33 b, il s'agirait surtout d'une certaine formule de prière employée par Moïse et insérée dans le Rituel, ou plutôt, dans les dix-huit bénédictions (תפלה) par la Grande synagogue.

corps qui a existé, qui a vécu. L'imagination aurait été chercher une dénomination ancienne, répondant à une institution généralement connue.

Le doute et l'incertitude commencent lorsqu'il s'agit de déterminer la composition de la Grande synagogue, de fixer le nombre de ses membres, de préciser l'endroit où elle a siégé, de circonscrire le cercle de son activité et d'énumérer les décisions qu'elle a prises. Les sources dont nous disposons sont beaucoup trop récentes, et les assertions qu'elles nous transmettent, trop vagues, pour qu'on puisse reconnaître distinctement ce qui appartient à cette première réunion et ce qui doit être attribué à des institutions plus modernes.

Nous pensons que rien n'était arrêté quant au nombre des savants dont la *kenéset* se composait [1]. Comme aucun acte ne

[1] *Midrasch-rabba* sur *Ruth*, II, 4 : ר׳ חלבו בשם ר׳ שמואל בן נחמן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו וגומר. «R. Helbo, au nom de R. Samuel ben Naḥman dit : Il y eut quatre-vingt-cinq anciens, parmi lesquels trente et quelques prophètes.» Le même passage se relit, j. *Megilla*, I, 5, avec de légères variantes. N. Krochmal (*Kérem-chémed*, V, 1841, p. 68, note, et *Môré Neboché Hazeman*, c. XI, p. 97) pense que les quatre-vingt-cinq anciens répondent à *Néhémie* (X, 1-28), où l'on compte quatre-vingt-cinq noms, si l'on suppose qu'au verset 10 il manque un nom avant וישוע : les signataires de cet acte seraient les premiers membres de la Grande synagogue. Krochmal ajoute que, dans le *Midrasch* cité, il faut remplacer ומהם par ועמהם («parmi lesquels,» par «avec lesquels»), et en entendant par «trente et quelques prophètes» le nombre de trente-cinq, nous aurions un total de cent vingt, ce qui s'accorderait exactement avec cet autre passage du Thalmud : אמר ר׳ יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תקנו שמנה עשרה ברכות על הסדר (*Megilla*, 17 b). «R. Ioḥanan dit, selon d'autres ce serait une baraïtha : Cent vingt anciens, parmi lesquels il y avait un certain nombre de prophètes, ont mis en ordre les dix-huit bénédictions (du rituel).» M. Herzfeld (I, 381) sait même trouver les trente et quelques prophètes dans différents endroits d'Ezra et de Néhémie. Tout cela nous paraît plus ingénieux que vrai. On rencontre encore un passage analogue à celui que nous avons mentionné en dernier, j. *Berachot*, II, 4 (4 d), où on lit שמונים

constitua cette réunion et qu'elle fut entièrement libre, elle renfermait probablement tous les hommes qui, par leur savoir et leurs vertus, méritaient d'en faire partie et aspiraient à cet honneur. De même qu'Ezra et Néhémie [1] avaient appartenu, l'un au sacerdoce et l'autre à une tribu inconnue, de même la Synagogue attirait vers elle prêtres et laïques, sans distinction de race. Si les prêtres s'y trouvaient quelquefois en majorité et finissaient peut-être par y exercer une influence prépondérante, cela provenait de ce que les fonctions qu'ils remplissaient les portaient davantage vers les choses saintes, et de ce que, dotés des impôts prélevés pour eux, ils n'étaient pas détournés de l'étude par les occupations auxquelles les laïques se livraient pour satisfaire aux besoins de la vie matérielle [2]. La même cause a produit les mêmes effets au moyen âge, où le clergé seul cultivait les sciences et s'adonnait à l'étude. Demander si le grand prêtre avait la présidence de la kenéset [3], c'est presque méconnaître le caractère de l'institution; d'ailleurs, tels que nous connaissons les pontifes de ce temps, plusieurs d'entre eux auraient été indignes d'être à la tête d'une pareille réu-

'וכמה נ; évidemment pour 'שלשים וכ. Le tribunal ou *bèt-din* de Iabnèh, après la destruction du temple, présente le même spectacle; le nombre des membres n'y est pas fixé davantage, et tout docteur paraît avoir eu le droit de s'y asseoir.

[1] Sur Néhémie, voy. Winer, *Biblisches Realwœrterbuch*, s. v. Rien dans le texte n'indique qu'il fût prêtre.

[2] On lit dans la *Mechilta*, Beschallaḥ-Wayassa, c. II, et le *Ialkout*, I, § 258, les paroles curieuses renfermant le même sens : לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן ושניים להם לאוכלי תרומה. « L'étude de la loi n'est possible qu'aux hommes qui ont été nourris par la manne, et, en second lieu, à ceux qui se nourrissent des offrandes (c'est-à-dire les prêtres). »

[3] C'est cependant l'opinion de M. Herzfeld, I, p. 389. Le travail spécial que le savant rabbin a consacré à la Grande synagogue dans le premier volume de son histoire, et qui nous a été d'une grande utilité, a le défaut de vouloir trop préciser des détails qui resteront toujours obscurs.

nion. S'assemblait-on dans une des salles du temple ou ailleurs? Question oiseuse en elle-même et qu'on n'a pu résoudre en faveur du temple qu'en confondant les hommes de la Grande synagogue avec le sanhédrin, qui n'a guère pris naissance que vers le milieu du IIe siècle[1] avant l'ère moderne. L'indépendance que ces hommes devaient chercher à conserver à l'égard du pontife, dont le pouvoir était absolu dans l'enceinte du sanctuaire, nous ferait plutôt pencher vers l'opinion contraire.

Il est probable que l'activité de la keneset s'est portée avant tout sur les points qui avaient fixé auparavant l'attention des derniers prophètes et du maître dont elle suivait les traces. Il y avait d'abord toutes les questions relatives au pur et à l'impur. L'image choisie par le prophète Aggée (II, 12-13) montre assez qu'on se préoccupait beaucoup de ces questions. La religion de la Perse insistait sur les mêmes distinctions, déjà fortement recommandées dans le Pentateuque, et, bien que le culte du feu se répandît peu en Palestine, les Juifs qui continuaient à émigrer de Babylone vers les pays de leurs ancêtres étaient enclins à augmenter les cas d'impureté légale[2]. L'observation de plus en plus rigoureuse du sabbat et des fêtes devait être le deuxième point dont s'occupait la Grande synagogue. Néhémie avait ouvert la voie (XIII, 15 et suiv.), et la keneset l'y

[1] M. Herzfeld (I, 393) leur assigne la salle en pierres taillées (*lischchat haggazit*).

[2] M. Schorr (*Haḥâloutz*, VII, 3 et suiv.) a consacré un article très-ingénieux à l'influence que le Parsisme a exercée sur les Juifs depuis le premier exil. (Voir cependant, Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft*, t. IV (1866) p. 67; Dr Alexander Kohut, *Ueber die jüdische Angelologie u. Dæmonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig, 1866, dans les Mémoires détachés de la Société asiatique allemande, vol. IV, n° 3.) M. Schorr a répondu aux critiques sévères et aux attaques regrettables du jeune auteur dans le *Ben Chanania*, 1866, p. 325 et suiv.

suivait d'autant plus volontiers, que le repos absolu du samedi était favorable aux lectures et à l'étude de la Loi. La même terminologie s'introduisait dans l'énumération des impuretés et dans celle des travaux défendus au jour de sabbat. Il y avait des *abot* (אבות) et des *toledot* (תולדות), littéralement, des *pères* et des *descendants* pour tous les deux, ce qui désignait dans un langage figuré les impuretés et les travaux interdits de premier et de second ordre [1]. Un troisième point comprenait les prières et actions de grâce. Un grand nombre de passages dans les Thalmuds s'accordent à considérer l'introduction de prières régulières comme l'œuvre de la Grande synagogue; c'est elle qui aurait fixé le fond du rituel, transformé plus tard sous l'influence du temps et des circonstances [2]. Les thalmudistes vont même jusqu'à attribuer aux hommes de la kenéset les supplications que renferme le livre de *Néhémie* (I, 8; IV, 5; IX, 1) [3]. Plusieurs dispositions relatives aux aliments défendus, aux

[1] Dans un passage de j. *Schekalim*, V, 1, on met surtout sur le compte de la Grande synagogue les «classifications et les sommaires» (כללים ופרטות) qui résument par des nombres fixes toute la législation. Exemples : cinq ne payent pas l'impôt au prêtre; en trente-six cas, la peine de l'extermination (כרת) est prononcée, etc. Là encore on rattache ensuite le nom de *soferim* au mot *sefurot* (ספורות «choses comptées»). (Voy. ci-dessus, p. 25, note 1.)

[2] *Megilla*, 17 b et j. *Berachot*, II, 4, ont été cités déjà ci-dessus, page 35, note. (Voir encore *Berachot*, 33 a.)

[3] Ces passages sont assez curieux; ils sont au nombre de quatre : 1° j. *Berachot*, I, 9 (4 a) et *Beréschit-rabba*, c. LXXXVIII : והרי אכה"ג קראו אותו אברם. «Mais les hommes de la G. S. ont appelé (le patriarche) du nom d'Abram (*Néh.* IX, 7).» — 2° *Schemot-rabba*, c. XLI, *init.* et *Tanḥuma*, 32 c. . . . . אכה"ג באו ופירשו אותו ויעשו נאצות גדלות, «les hommes de la G. S. ont expliqué le sens (du mot *'annôt*, *Exode*, XXXII, 18) . . . en ajoutant : et ils firent des actes très-insultants (*Néh.* IX, 7).» — 3° *Beréschit-rabba*, c. VI : מקרא מלא הוא ואכה"ג פירשו אותו אתה הוא וגו, «c'est pleinement exprimé dans un verset, et les hommes de la G. S. y ont ajouté le commentaire en ces mots : Tu es, etc. (*Néh.* IX, 6). — 4° *Schemot-rabba*, c. LI, *init.* : זהו שאכה"ג אומרים חבול חבלנו לך וגו',

mariages interdits, paraissent encore être dues à la vigilance de la Grande synagogue, qui multipliait ainsi les *haies* et les barrières autour de la loi [1].

Nous terminons notre exposé sur la Grande synagogue par une dernière réflexion, qui ne manque peut-être pas d'importance. Au siècle des Maccabées, avec l'ambassade de Judas aux Romains, les Juifs apparaissent pour la première fois sur la grande scène de l'histoire. Ils ne la quittent plus et ils restent dorénavant en vue de ce peuple dont le regard ne se fixa jamais sur une nation sans lui devenir funeste. Ce n'est ni pendant les guerres de l'indépendance, ni durant les conquêtes ambitieuses des Asmonéens, ni du temps de la décadence, qui commence par le règne anti-judaïque d'Hérode et finit par la destruction du temple, qu'on aurait pu fonder, développer et faire accepter un système aussi compliqué de prescriptions, que celui qui est en vigueur au moment où les Juifs prennent une seconde fois le chemin de l'exil. Le calme, au contraire, qui règne sous les Perses d'abord, et sous les premiers rois grecs ensuite; l'absence complète de toute aspiration politique; le silence, qui, pendant deux siècles, se fait autour du nom juif, favorisaient singulièrement le travail de ces hommes qui, vivant dans la re-

«c'est là ce qu'ont dit les hommes de la G. S.: Nous avons été coupables envers toi, etc. (*Néh.* I, 7). — Le Thalmud *Baba-bathra*, 15 a, attribue encore aux hommes de la G. S. la rédaction d'Ézéchiel, des douze prophètes, de Daniel et d'Ester (אכה"ג כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר). L'auteur de cette baraïta a sans doute voulu réunir les quatre ouvrages de la Bible qui, à son avis, dataient des premiers temps qui ont suivi le retour de l'exil: la composition des douze prophètes en un seul volume ne pouvait être achevée qu'à cette même époque, à cause des prophéties d'Aggée et d'autres qu'elle renferme. — Les *Abot derabbi Nathan*, c. I, mettent aussi sur le compte de la G. S. l'admission des Proverbes, du Cantique des Cantiques et de l'Ecclésiaste dans le recueil de la Bible. (Voir là-dessus, M. Geiger, *Urschrift*, p. 398.)

[1] Voir M. Herzfeld, II, 226 et suiv. M. Schorr, *l. c.* IV, 1859, p. 28.

traite, n'en sortaient que pour prêcher et enseigner. Ils s'adressaient en outre à un peuple dont aucun événement extérieur ne détournait l'attention, ni des souvenirs de son passé, ni des exemples de piété ou de protection divine qu'on lui montrait dans son histoire.

CHAPITRE III.

ALEXANDRE LE GRAND. — SIMÉON LE JUSTE.

Nous avons déjà dit plus haut que Josèphe passe rapidement sur le temps attribué par nous à l'activité de la Grande synagogue, et qu'aucun fait saillant ne paraît avoir signalé. Les ouvrages rabbiniques n'ont conservé de cette époque que deux grandes figures, dont l'une appartient à l'histoire générale, et l'autre au monde juif seulement. Le passage d'Alexandre le Grand à Jérusalem avait exercé une forte impression sur l'imagination vive de ce petit peuple, et le souvenir de cet événement mémorable s'était gravé profondément dans son esprit : bien plus tard, ce sera l'image vénérée de Siméon le Juste, le seul grand prêtre vraiment pieux au milieu de la famille sacerdotale, déjà fortement atteinte par la contagion héllénique, qui continuera à vivre dans la mémoire de la postérité et restera le type préféré du pontife pour toute la durée du second temple.

Tous les témoignages semblent affirmer qu'Alexandre, lors de la conquête de Tyr et de Gaza, s'est éloigné de la côte pour s'avancer dans l'intérieur du pays[1]. Est-il allé à Jérusalem ? Le glossateur du *Megillat Ta'anit* le soutient. Aux mots du texte[2], « Le 21 kislev (octobre-novembre) est le jour de la montagne de Gerizim, où le deuil est interdit, » il ajoute le récit sui-

[1] Les passages des auteurs grecs et latins sont réunis et discutés par M. Herzfeld, I, 405 suiv.

[2] Voir note 1, à la fin du volume. Le passage cité est le 22e des 35 paragraphes brefs et concis dont se compose la Chronique.

vant : « Il s'agit du jour où les Cuthéens demandèrent à Alexandre de Macédoine l'autorisation de détruire la maison de notre Dieu. Accorde-nous, lui dirent-ils, cinq *kours* de terre sur le mont Moriyya. » Le roi les leur donna. Instruit de ce fait, Siméon le Juste s'enveloppa de ses vêtements sacerdotaux, et se fit accompagner par la noblesse de Jérusalem, par mille conseillers habillés de blanc et par les jeunes prêtres, qui faisaient retentir les vases sacrés (les instruments de musique). Ils marchèrent, précédés de flambeaux, toute la nuit sur deux rangs. « Quels sont ces hommes ? » demanda Alexandre (en les voyant de loin). « Ce sont, répondirent les délateurs, les Juifs, qui ont méconnu ton autorité. » A Antipatris, au moment où le soleil se leva, on arriva au premier poste. A ce point de rencontre, on dit aux Juifs : « Qui êtes-vous ? » — « Des habitants de Jérusalem, fut la réponse ; nous sommes venus pour être admis en présence du roi. » Alexandre, apercevant la figure de Siméon le Juste, descendit aussitôt de son char et se prosterna devant lui. « Comment, dirent ses courtisans, un grand roi comme toi, se prosterne-t-il devant ce Juif ! » — « C'est que cette figure, leur répliqua-t-il, m'apparaît toutes les fois que j'entreprends une guerre d'où je sors victorieux. » Puis, s'adressant aux Juifs : « Quelle cause vous amène-t-elle ? » leur dit-il. — « Ce peuple (de délateurs) te trompe, répondit Siméon, en réclamant pour lui l'endroit où nous prions pour toi et pour la durée de ton règne. » — « Et quel est ce peuple ? » — « Ce sont les Couthéens qui sont debout devant toi. » — « Leur sort est entre vos mains, » dit Alexandre. Aussitôt les Juifs firent des trous aux talons des Couthéens, les attachèrent aux queues de leurs chevaux, et les traînèrent ainsi sur des épines et des chardons jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés au mont Gerizim. Là ils passèrent la charrue sur l'emplace-

ment du temple (de leurs ennemis) et y semèrent des vesces, comme les Couthéens avaient eu l'intention de le faire pour le temple de notre Dieu. Ce jour a donc été institué comme une fête. »

Le fond de ce récit, qui se rencontre encore ailleurs[1], s'accorde avec ce qui est rapporté par Josèphe (*A. J.* XI, VIII, 3-6). Les sources samaritaines, tout en attribuant, comme c'est leur habitude, à leur pontife Hiskiah le rôle qui, dans les documents juifs, est donné au grand prêtre de Jérusalem, n'en confirment pas moins, à leur façon il est vrai, la tradition d'une expédition d'Alexandre dans l'intérieur du pays[2]. Seulement on a mêlé mal à propos, à ce voyage, le fait de la destruction du temple samaritain, arrivé sous Jean Hyrcan, près de deux siècles plus tard[3]. En outre, la discussion entre les Juifs et les Samaritains à la suite de laquelle ces derniers fu-

[1] *Ioma*, 69 a, où l'on donne la date du 25 tébet; cf. aussi *Vayikra-rabba*, c. XIII, vers la fin.

[2] *Livre de Josué*, c. XLVI, et *Abulfathi Annales Samaritani*, ed. Vilmer (Gothæ, 1865), p. ٧٣.

[3] Quinte-Curce (IV, 1) raconte bien un acte de révolte des Samaritains et le châtiment qu'Alexandre leur infligea. (Cf. Eusèbe, *Chronicon*.) Josèphe n'en parle pas dans l'Archéologie, mais il cite (*Contra Apionem*, II, IV) le témoignage d'Hécatée, d'après lequel le roi de Macédoine aurait donné aux Juifs la terre de la Samarie (τὴν Σαμαρεῖτιν χώραν), libre de tout impôt. Cependant nulle part on ne parle, ni de la destruction du temple, ni d'une action des Juifs contre la Samarie. Sans aucun doute, « la terre de la Samarie, » dont parle Hécatée, ne doit désigner que les trois nomes ou toparchies situées sur la frontière de la Judée et qui ont appartenu tantôt aux Juifs, tantôt aux Samaritains. (Voy. I *Maccab.* XI, 28, où la conjonction καί présente quelques difficultés, mais où le sens est assuré par le v. 34; de même X, 30 doit être corrigé d'après v. 38.) Le mot Σαμαρείας (Josèphe, *A. J.* XIII, II, 3, et IV, 9) était, je pense, une première glose de copiste, destinée à indiquer la situation des trois toparchies habitées par les Juifs, à laquelle une seconde main maladroite a ajouté καὶ Γαλιλαίας καὶ Περαίας, en confondant les toparchies avec les provinces. Imputer des bévues semblables à Josèphe lui-même serait injuste. (Voir ci-après, p. 73, note.)

rent tués n'est peut-être que le souvenir effacé d'une lutte analogue qui eut lieu à Alexandrie, sous Ptolémée Philométor, et dont Josèphe nous a conservé les détails (*A. J.* XIII, III, 4). Des récits ainsi composés, dont on emprunte les éléments à des époques et à des événements divers, ne sont que trop fréquents dans nos sources. Un dernier anachronisme de cette glose, c'est le nom du grand prêtre, placé à la tête de la députation juive. Le nom de Siméon le Juste représente, dans la tradition juive, l'expression la plus fidèle du pontife; il est cité cette fois pour un fait arrivé cent cinquante ans avant lui, et nous le verrons, dans une autre occasion, mentionné à propos d'un événement qui se passe environ deux siècles après lui. Le vrai nom du pontife contemporain d'Alexandre était Iaddou'a, comme l'affirment Josèphe et les autres écrivains grecs qui ont rapporté cette rencontre avec Alexandre [1].

La Palestine, sous Alexandre et ses successeurs, devient une province grecque. Des villes entières, telles que Pella [2], se peuplent de vétérans de l'armée macédonienne. Qu'elle fasse partie du royaume de Babylone ou qu'elle appartienne à l'Égypte, peu importe, la civilisation des Ptolémées, aussi bien que celles des Séleucides, est hellénique. Alexandre attire en outre un grand nombre de Juifs vers Alexandrie, et le Delta se remplit de communautés importantes, dont une législation

[1] Voir Herzfeld, I, 408. La glose du *Megillat Ta'anit*, III, § 9; *Beréschit-rabba*, c. LXI; *Sanhédrin*, 91 a; *Ialkut*, I, 110, racontent une fable quant aux difficultés que les Juifs auraient faites à Alexandre avant de lui permettre l'entrée du temple, qui rappelle l'histoire analogue d'Héliodore, racontée II *Maccab.* c. III (Jos. *De Maccabæis*, c. IV). D'autres fables, qui ont de la ressemblance avec celles du Pseudo-Callisthène et du Schah-Nameh, se lisent *Tanḥuma*, 48 d; j. *Baba-metzi'a*, II, 5 (cf. *Beréschit-rabba*, c. XXXIII); *Tamid*, fin; j. *Aboda-zara*, III, *init.* (Voir Rappoport, *Erech Millin*, p. 67-73.)

[2] Voir les auteurs cités, Ritter, *Erdkunde*, t. XV, II, p. 1025.

bienveillante favorise la fondation et le développement; des rapports fréquents s'établissent entre des hommes attachés à la même foi et habitant deux pays limitrophes, et les guerres elles-mêmes qui éclatent entre les deux dynasties, et dont la Palestine est trop souvent le prix et le champ de bataille, rapprochent davantage les Juifs de la Syrie et ceux de l'Égypte. Si la civilisation grecque, par son charme particulier, a toujours su fasciner les peuples les plus barbares, les Juifs, de leur côté, se sont de tout temps assimilé, avec une rare souplesse d'esprit, les civilisations les plus diverses. La haute société de Jérusalem s'appropriait donc bien vite la langue et la littérature grecques, et, vers la fin du troisième siècle avant J. C. non-seulement le Pentateuque est déjà traduit dans l'idiome de la Grèce, mais encore à Alexandrie les Juifs s'exercent dans les genres les plus divers de sa poésie [1].

Voilà le paganisme devenu un nouveau danger pour la religion juive! Ce n'est plus l'idolâtrie grossière et parfois cruelle des anciens peuples de la Palestine, qui avait si souvent détourné Juda et Israël du culte de Jéhova; mais le paganisme raffiné et doux de la Grèce, rehaussé par la magnificence de ses fêtes et l'élégance de ses mœurs. Le judaïsme, tel qu'il s'était développé depuis Ezra et grâce aux travaux de la Grande synagogue, demandait une observation rigoureuse de la loi de Moïse; la «haie» dont on l'avait entourée afin

[1] Voir M. Herzfeld, *l. c.* II, 436-579, et particulièrement sur la version des Septante, 534-556; M. Grætz, les notes 2 et 3, à la fin du vol. III de son histoire. Dans les derniers temps, différentes compositions appartenant aux écoles d'Alexandrie ont été revendiquées pour des auteurs juifs. Nous donnons, comme exemple, l'excellent travail de M. J. Bernays sur le Ποίημα νουθετικόν de Phocylide, dans le Programme du Séminaire israélite de Breslau, 1856, sur lequel on peut voir les notes de M. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, IV (1866), p. 52 et suiv. — Voir aussi M. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, IV, (1864), p. 303 et suiv.

d'en assurer l'exacte exécution, enfermait la vie du Juif dans un cercle bien étroit de règles et de prescriptions. A cette vie austère, sanctifiée par de nombreux devoirs, la grâce mondaine de la Grèce jetait un éternel défi, et les prêtres et les chefs de la nation, portés par leur fortune et leur position au luxe et aux plaisirs, ne tardèrent pas à se laisser entraîner dans cette voie coupable, et franchirent les limites de la Loi. La Grande synagogue se brisa, et Siméon le Juste, le grand prêtre qui termine le troisième siècle et commence le second, nous est présenté comme un des derniers débris de cette assemblée [1]. Fils d'Onias II, qui, par son avarice, ne craignait pas d'exposer Jérusalem au danger d'une invasion [2], père de

[1] m. *Abot*, I, 2. Le mot משירי présente quelque difficulté. La Bible ne connaît le mot שאר qu'au singulier, et la Mischna n'emploie le pluriel que dans le sens de «résidu, ou reste d'une chose» (p. ex. m. *Sebaḥim*, v, 1).

[2] Voici, d'après les recherches consciencieuses de M. Herzfeld (I, 368 et suiv.), la suite des grands prêtres depuis Iaddou'a, avec les dates de leur entrée en fonction : Onias I, fils de Iaddou'a, c. 327; Siméon I, fils d'Onias I, c. 300 (c'est celui que Josèphe, *A. J.* XII, II, 4; IV, 1, appelle *le Juste*); Élazar, frère de Siméon I, c. 287; Menasché, second frère de Siméon I, c. 267. — Les mots *ὁ θεῖος αὐτοῦ* (*ib.* IV, 1) se rapportent grammaticalement à Élazar, et, dans ce cas, Menasché n'aurait pas été le frère de Siméon I, mais son oncle et frère d'Onias I, qui aurait survécu à ce dernier plus de soixante ans! Aussi M. Herzfeld (p. 374, note) veut-il qu'on entende, par *αὐτοῦ*, Onias II, son neveu, qui lui succède. Cependant, outre ce que cette construction aurait d'insolite, nous posséderions ici, d'apres M. Herzfeld, le premier exemple d'un père (Onias I) qui, lui-même pontife, aurait été suivi de trois fils revêtus de la même dignité; on pourrait alors demander pourquoi Josèphe néglige cet exemple pour citer deux fois (*A. J.* XII, V, 1, et XIX, VI, 2), de préférence, un fait analogue, mais contestable et postérieur, savoir celui de Siméon II, et de ses trois fils, qui lui auraient succédé? — Onias II, fils de Siméon I, c. 240, sous lequel Joseph, fils de Tobie, devient fermier des impôts de la Palestine; Siméon II, fils d'Onias II, c. 226; Onias III, fils de Siméon II, c. 198. — M. Herzfeld, *l. c.* croit que la suppression des דימוסנאי = *δημοσιῶναι*, fermiers publics, marquée au 25 sivan (*Megillat Ta'anit*, § 9), se rapporte à l'événement qui fit passer la perception de l'impôt des mains des étrangers entre celles de Joseph. M. Grætz (III, 427) pense au

Jason et peut-être même de Ménélas, qui, comme grands prêtres, souillèrent leur dignité en provoquant dans leur patrie les horreurs de la première persécution religieuse, la postérité accorde à Siméon le surnom de *Saddik*[1] (צדיק, « le Juste »), parce qu'au milieu d'une génération pervertie il sut rester un pontife selon la volonté de Dieu.

Josèphe applique le nom de *Juste* à un autre Siméon, grand-père du nôtre et vivant au commencement du IIIe siècle[2]. Mais rien ni dans l'histoire de ce pontife, ni dans les circonstances qui l'entouraient, ne justifierait ni n'expliquerait ce titre de juste qu'on lui aurait donné. La conquête de la Palestine par les Macédoniens n'avait, au début, exercé aucune influence sensible sur la vie religieuse des Juifs; l'esprit grec s'infiltrait lentement dans les couches supérieures de la Judée, et y produisit des ravages qu'on aperçoit seulement vers la fin de ce même siècle. L'histoire et la légende nous montrent, au contraire, Siméon le Juste, ce débris de la Grande synagogue, vivant dans un temps extraordinaire, où les anciennes institutions s'écroulent, et où l'affaiblissement graduel du sentiment religieux dans le sacerdoce est puni par des signes visibles de la disgrâce divine. « Pendant les quarante ans du pontificat de Siméon le Juste, raconte le Thalmud[3], au jour du pardon, la

refus des impôts au commencement de l'insurrection juive contre les Romains (*B. J.* II, XVI, 5).

[1] Noé est appelé ainsi (*Genèse*, VI, 9). Dans la légende, Joseph, fils de Jacob, porte ce surnom, parce que, loin de sa famille et entouré d'idolâtres, il a su conserver sa vertu. (Voir aussi *Coran*, sourate XII, v. 46, et Beidhavi, au mot الصدّيق.)

[2] Voir les passages cités p. 46, note 2.

[3] j. *Ioma*, VI, 3; b. *ibid.* 39 a. Les quarante ans qui, dans ces passages et ailleurs, sont attribués à Siméon le Juste, sont un nombre rond qu'on retrouve dans la vie de R. Johanan ben Zaccaï, de R. Akiba et d'autres personnages, probablement d'après les quarante ans pendant lesquels Moïse fut à la tête d'Israël.

main droite saisissait toujours le bulletin (du bouc que le sort destinait à Jéhova, *Lévitique*, XVI, 7 et suiv.); plus tard, c'était tantôt la main droite, tantôt la main gauche. De son temps, le fil rouge (qui entourait la tête du bouc destiné à Azazel) devenait blanc (ce qui indiquait que les péchés étaient pardonnés, allusion à *Isaïe,* I, 18); plus tard, il blanchissait parfois, et parfois il ne blanchissait pas. Sous Siméon, la lampe allumée à l'ouest du temple, brûlait toujours; après lui, elle s'éteignit quelquefois. De son vivant, le bois une fois disposé sur l'autel, la flamme resta toujours forte et les prêtres n'apportaient les deux morceaux (ou fagots) de menu bois qu'afin de s'acquitter de leur devoir; après lui, la flamme diminua souvent, et les prêtres durent l'activer toute la journée en apportant du bois à l'autel, etc.» Ailleurs il est dit[1] : «L'année pendant laquelle Siméon le Juste mourut, il prédit lui-même sa mort, et lorsqu'on lui demanda comment il le savait, il répondit : Le jour du pardon, un vieillard habillé et coiffé de blanc m'avait toujours accompagné lorsque j'entrais dans le saint des saints et au moment où j'en sortais, cette fois il était vêtu et coiffé de noir, puis il m'a accompagné à mon entrée et à ma sortie. En effet, après la fête des Tabernacles, Siméon tomba malade et mourut au bout de sept jours.» Le pontificat était donc diminué après lui, et son prestige se perdait; nous savons en effet qu'Onias III, son fils, après avoir lutté en vain contre les projets irréligieux de Siméon, le commandant du temple[2], dut, malgré sa douce piété et le respect dont

[1] j. *Ioma*, V, 2; b. *ibid.* 39b; *Menahot*, 109 b.

[2] Προστάτης τοῦ ἱεροῦ (II *Maccab.* III, 4); ailleurs *στρατήγος τ. ἱ.* (Jos. *A. J.* XIII, IX, 1), שר הבירה ou איש הבירה (*Néhémie*, II, 8; VII, 2). Il est curieux que le Thalmud connaisse encore ce titre, et le donne non-seulement à un disciple de Schamaï יועזר איש הב' (m. *Orlah*, II, 12) qui, vivant avant la destruction du temple, pouvait avoir rempli les fonctions de commandant du temple,

le peuple l'entourait, céder la place à son frère Josué, qui, par grécomanie, prit le nom de Jason, puis à des pontifes plus indignes encore, comme Ménélas et Alcime.

Nous possédons dans le livre de Ben-Sira un tableau qui respire la plus vive admiration pour Siméon le Juste, et qui est fait par un contemporain qui le vit, au jour du grand Pardon, remplir les cérémonies les plus augustes du culte hébreu[1]. La figure vénérable du pontife rehaussait encore l'éclat de la

mais encore à un certain R. Aḥa, docteur du troisième siècle, dont le nom est constamment accompagné des mots שר הבירה (*Iebamot*, 45 a; *Ketubot*, 22 a, 88 b; *Baba-bathra*, 146 a, et *passim*), et à un R. Jonathan (*Beréschit-rabba*, c. xcv). Le titre serait-il resté la propriété d'une famille? Nous trouvons bien (*Ezra*, II, 6; VIII, 4 et *passim*) une famille appelée פחת מואב. On parle, dans un passage très-curieux (tos. *Kélim*, c. I), d'un fonctionnaire du temple, nommé בעל הפיל, ce que R. Simson de Sens (Commentaire sur m. *Kélim*, I, 9) identifie avec le איש הר הבית; mais je pense qu'il s'agit d'un gardien de la porte (πύλη) placé sous les ordres du commandant du temple, et chargé de faire la ronde du sanctuaire. (Voir *B. J.* VI, V, 3 : Οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ.) L'histoire de ce Siméon est racontée différemment dans le deuxième livre des Maccabées et dans Josèphe (*De Maccabæis*, cap. IV). Il était sans doute de la race sacerdotale, à laquelle revenaient ces fonctions de commandant, et Herzfeld (I, 203 et 218) a parfaitement raison, en expliquant ἐκ τῆς Βενιαμὶν φυλῆς par «de la branche sacerdotale de Beniamin,» ou «Miniamin.» On pourrait encore prouver l'identité de ces deux noms en comparant *Sifré* sur *Deutéronome*, § 253, avec *Iebamot*, 76 b. Je crois qu'il s'agit de ce Siméon dans l'histoire, singulièrement transformée, qui est racontée j. *Ioma*, VIII, 3 et *Manaḥot*, 109 b, bien qu'on y ait confondu Onias III avec son fils Onias, qui fonda le temple de Léontopolis, et qu'on ait fait de Siméon (ou Siméi, comme il est appelé, *Menaḥot*, l. c.) un frère du pontife. On sait que la même divergence d'opinions règne au sujet de Ménélas, que les uns considèrent comme un frère d'Onias III, et les autres comme un frère de Siméon, commandant du temple.

[1] *Ben-Sira*, L, 1, et suiv. Les mots οἴκου καταπετάσματος (v. 5) «de l'intérieur du rideau» (cf. *Lévitique*, XVI, 2), ne laissent pas de doute qu'il s'agit du jour du grand Pardon. La liturgie juive de ce jour a conservé un morceau, commençant par les mots אמת מה נהדר, qui rappelle singulièrement ces versets de Ben-Sira.

solennité, et, comme nous l'avons vu par les passages du Thalmud que nous venons de citer, le souvenir s'en était conservé dans la tradition. Mais Ben-Sira ne se rendit guère à Alexandrie qu'en 132 [1], et si son grand-père, dont il traduisit

[1] Voy. Herzfeld, II, 74. Je pense que *La Sagesse* de Ben-Sira n'a pas été admise dans le canon juif, à cause de la jeunesse de l'auteur et parce qu'elle se présentait franchement comme l'œuvre d'un contemporain. Le livre de Daniel est le seul que la critique moderne descende encore d'une trentaine d'années plus bas; mais ce livre apocalyptique venait probablement de loin, de Babylone, je suppose, et il s'abritait sous un nom ancien et vénéré. Le contenu étrange et énigmatique de Daniel était, autrement que la profane sagesse de Ben-Sira, fait pour captiver l'imagination du peuple. Mais, malgré quelques passages qui paraissent contraires à la doctrine pharisienne sur la résurrection (voyez Geiger dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XII (1858), p. 538 et suiv.), le livre de Ben-Sira est vu d'un bon œil par les rabbins, qui le citent souvent, et en confondent même quelquefois les sentences avec celles des Proverbes (*Ketubot*, 112 b, où le verset כל ימי עני רעים, *Prov.* xv, 15, est cité au nom de Ben-Sira : כתוב בספר בן סירא). Si l'on n'a jamais discuté l'admission de ce livre dans le canon, comme on l'a fait pour Kohélet et quelques autres parties de la Bible, c'est que personne n'a jamais prétendu l'y faire entrer. R. Akiba en défend la lecture, ainsi que celle des livres de Ben-La'anah (j. *Sanhédrin*, x (xi), 1), mais son avis n'a pas pu prévaloir. Plus tard Rab Joseph fait un nouvel effort dans ce sens; mais Abaïe lui oppose un grand nombre de passages, tirés de *La Sagesse*, et qui s'accordent avec les versets de la Bible (*Sanhédrin*, 100 b). M. Geiger (*l. c.*) pense que Ben-Sira est déjà cité par José ben Iohanan, contemporain des premiers Maccabées, dans *Abot*, 1, 5; car la phrase כל המרבה שיחה, précédée de מכאן אמרו חכמים «dans ce sens les sages ont dit,» paraît empruntée à *Ben-Sira*, ix, 12. Nous admettons volontiers cette identité, et nous trouvons même encore un autre verset de Ben-Sira, טב לביש לא תעביד ובישא לא ימטי לך «ne fais pas de bien à un homme méchant, il n'en résulterait que du mal pour toi» (*Tanḥuma*, 62 a), également précédé des mots מן תמן אינון אמרין (*Beréschit-rabba*, c. xxii), qui ne sont que la version chaldéenne de ceux que M. Geiger a cités d'*Abot*. Mais nous ne pensons pas qu'on puisse tirer de cette mischnah un argument pour faire remonter plus haut la composition de *La Sagesse*; parce que toute la dernière partie du paragraphe, depuis באשתו אמרו, forme évidemment une addition faite postérieurement à José ben Iohanan; en effet, dans les *Abot derabbi Nathan*, la sentence de José ben Iohanan s'arrête au mot האשה.

l'ouvrage de l'hébreu en grec, avait vu Siméon le Juste, ce Siméon ne pouvait être que le second de ce nom.

Siméon n'était pas seulement un pieux pontife; le livre de *La Sagesse* de Ben-Sira le loue aussi d'avoir élevé à une grande hauteur le péribole du sanctuaire et la double colonnade[1]. Dans la lettre qu'Antiochus le Grand écrivit au gouverneur de la Syrie et que Josèphe (*A. J.* XII, III, 3) nous a conservée, le roi recommande, entre autres choses, de fournir aux Juifs tout ce dont ils pourraient avoir besoin pour l'achèvement du temple et pour les portiques. C'est un nouveau et précieux témoignage en faveur de notre opinion, que Siméon le Juste était le contemporain d'Antiochus, et qu'il était, par conséquent, Siméon II.

Nous empruntons aux Thalmuds un dernier trait relatif à Siméon. S'il considérait la loi, le culte et la charité, comme les trois bases du monde[2], sa douce et vraie piété s'opposait à toute exagération et surtout aux abstinences rigoureuses. « De ma vie, raconte-t-il, je n'ai voulu goûter du sacrifice de délit qu'immolait le Naziréen (*Nombres,* VI, 12). Une fois cependant vint un homme du Midi qui s'était voué au naziréat. Je le vis; il avait de beaux yeux, une mine superbe, et ses cheveux tombaient en riches boucles sur sa figure. Pourquoi, lui demandai-je, porter les ciseaux sur cette belle chevelure? — J'étais, répondit-il, le berger de mon père dans la ville que j'habitais; un jour, en puisant de l'eau à la source, je regardai avec satisfaction mon image; un mauvais penchant allait s'em-

[1] ch. L, vers. 2; après *διπλῆς,* il faut sous-entendre *στοᾶς*, le סטיו כפול de *Pesaḥim*, 13 b; les *διπλαὶ στοαί* de Josèphe, *B. J.* V, v, 6. Malgré le peu de valeur que nous reconnaissons au *Breviarium* de Philon, nous citerons néanmoins la courte notice qu'il donne sur Siméon, et qui confirme notre opinion : « Simon Justus honoratus à Magno Antiocho XXVIII (sc. annos). »

[2] *Abot*, I, 2.

parer de moi et me perdre, lorsque je dis : Méchant, quoi! tu veux t'enorgueillir de ce qui ne t'appartient pas, et qui ne doit être que vermine et poussière! Par Dieu, je couperai ces cheveux en l'honneur du ciel. — Aussitôt, continue Siméon, je l'embrassai sur la tête et je lui dis : Puisse-t-il y avoir beaucoup de Naziréens comme toi en Israël[1]. »

[1] j. *Nedarim*, I, 1 fin; j. *Nazir*, I, 5; b. *Nedarim*, 9 b; *Nazir*, 4 b. Voyez, sur une variante dans la rédaction de cette histoire, M. Geiger, *Urschrift*, p. 476, et *Haḥalutz*, VIII, 27. — Les sources thalmudiques ne font aucune allusion aux luttes qui eurent lieu à cette époque entre les fils aînés du fermier Joseph ben Tobie et leur frère Hyrcan, et où Siméon prit parti pour les aînés contre le cadet. En effet, Hyrcan n'a pu être sympathique à Siméon; Josèphe (*A. J.* XII, IV, 11) ajoute que sa parenté avec les fils aînés de Joseph était pour quelque chose dans la conduite du pontife. L'observation de M. Herzfeld (I, 195), que Siméon était tout aussi parent de Hyrcan, repose sur une erreur; ce dernier, fruit d'une union non légitime (*A. J.* XII, IV, 6), ne pouvait pas être considéré comme un parent.

CHAPITRE IV.

LES HELLÉNISTES ET LES ASSIDÉENS. — LES ASMONÉENS.

Après Siméon le Juste, les sources rabbiniques mentionnent son fils Onias III, mais en le confondant avec un homonyme, fils ou frère de ce même Onias III, qui, fuyant la Palestine, se rendit en Égypte, y obtint les grâces de Ptolémée Philométor, et éleva plus tard, à Léontopolis, le temple appelé *Bèt-Ḥonio* (בית חוניו)[1]. Mais ni Jason, ni Ménélas, ne sont nommés dans les Thalmuds[2]; ils sont compris parmi ces pontifes qui, pen-

[1] Voyez ci-dessus, p. 49, note; Josèphe, *A. J.* XII, v, 1. — On a voulu voir, dans la forme du nom חוניו, l'influence du génitif grec Ὀνιοῦ. Mais le nom paraît avoir été נחוניון (j. *Sanhédrin*, 1, 2, 19 a), devenu חוניו par une double aphérèse.

[2] Voici cependant un passage fort curieux qu'on lit *Beréschit-rabba*, c. LXV, et ensuite *Ialkout*, I, § 115 : « Au moment où les ennemis cherchaient à pénétrer dans la montagne du temple, José Meschita reçut l'ordre d'entrer le premier. « Va, lui « dit-on, et ce que tu sortiras du temple sera pour toi. » José entra et sortit le chandelier en or. Ceci, lui observa-t-on, ne peut pas servir à un particulier. « Re- « tourne, et ce que tu prendras cette fois t'appartiendra. » José refusa; on lui offrit le montant des impôts pendant trente ans et il n'accepta pas. « C'est assez, dit-il, « d'avoir offensé mon Dieu une fois, l'offenserais-je une seconde fois ? » Mais les ennemis le placèrent sur une traverse de charpentier et le scièrent en deux. — Iakim de Serourôt (ou de Serédot) était le fils d'une sœur de José ben Ioézer de Seréda. Il passa à cheval un jour du sabbat devant le gibet auquel son oncle allait être pendu. « Regarde, lui dit-il, le cheval que mon maître me fait monter, et celui que te fait monter le tien. » — « Si ceux qui offensent Dieu, répondit l'oncle, sont aussi bien traités, quel traitement doivent attendre ceux qui remplissent la volonté de Dieu. » — « Mais qui, reprit Iakim, a jamais mieux rempli sa volonté que toi ? » — « Eh bien, répliqua aussitôt José, ci ceux qui ont fait sa volonté sont ainsi châtiés, quel doit être le châtiment de ceux qui l'offensent ? » Ces mots traversèrent Iakim comme le poison d'une vipère, et il s'appliqua les quatre genres de supplices

dant la durée du second temple, d'après l'expression d'une baraïta, « enlevèrent la dignité de grand prêtre à force d'argent ou tuèrent leurs compétiteurs par des maléfices [1]. » En effet, Jason et Ménélas introduisirent ce double abus : la destitution arbitraire des grands prêtres et la vénalité du pontificat, qui, à l'avenir, sera souvent conféré au plus offrant.

Nous assistons à un moment critique dans l'histoire des Juifs. Toute autorité religieuse a disparu, la Grande synagogue est dispersée, le pontificat est dégradé et souillé par l'impiété, l'œuvre péniblement élaborée par Ezra et Néhémie est fortement menacée. Mais le danger rehausse le courage du peuple,

que les tribunaux juifs avaient coutume de prononcer, savoir : la lapidation, le supplice du feu, celui du glaive et la strangulation. Il enfonça en terre une poutre, à laquelle il attacha une corde; puis il entassa du bois, qu'il entoura d'une haie de pierres et dont il fit un bûcher devant la poutre; enfin il planta un glaive au milieu du bois et mit le feu sous le bois et les pierres. Ces préparatifs terminés, Iakim se pendait; pendant la strangulation, le feu fit des progrès, la corde se rompit et il tomba dans les flammes, le glaive l'atteignit et la haie de pierres s'écroula sur son corps, qui fut consumé. » On a depuis un certain temps déjà identifié ce Iakim avec Alcime, dont nous aurons à parler plus bas (voy. Geiger, *Urschrift*, p. 64 et suiv.). Quant à José Meschita, il paraît présenter bien des rapports avec Ménélas, dont nous ne rencontrons nulle part le nom hébreu. D'après II *Maccab.* v, 15, Ménélas servait de guide (*ὁδηγός*) aux spoliateurs du temple; parmi les objets précieux qu'on enlevait, Josèphe (*A. J.* XII, v, 4) nomme en premier lieu le candélabre en or, et le Thalmud (*Rosch-haschana*, 24 b, et *Menaḥot*, 28 b) confirme ce fait en nous racontant que les Asmonéens, au début de leur règne, n'étant pas assez riches pour remplacer le chandelier en or qui avait été enlevé, étaient obligés d'en faire établir un autre en fer recouvert de bois. Seulement, le Midrasch nous représente les deux pontifes comme s'ils s'étaient repentis avant leur fin; l'un subit la mort plutôt que de continuer ses méfaits, et l'autre se la donne pour expier les siens; puis l'affreux supplice que le Midrasch attribue à Iakim ressemble à celui qui, d'après II *Maccab.* xiii, 4-7, est infligé à Ménélas. (Voyez cependant aussi ce qui est raconté d'un prêtre nommé *Jésus*, fils de Thebouthi, *B. J.* VI, viii, 3.)

[1] *Vayikra-rabba*, c. xxi : על שהיו נוטלין אותה בדמים ויש אומרים שהיו הורגין זה את זה בכשפים. Voir aussi j. *Ioma*, 1, 1, et b. *Pesaḥim*, 57 a.

qui grandit sous la persécution; les châtiments sévères dont Antiochus Épiphane frappe la fidélité aux lois nationales augmentent l'obstination qu'on met à les observer. Une famille de héros, les Asmonéens, brave les ordres et les soldats du roi; entourée d'une poignée d'hommes pieux et dévoués, elle défie les phalanges d'une armée nombreuse et exercée. Les premiers succès qu'obtiennent Matathias et ses fils augmentent le nombre des rebelles et assurent ainsi des succès nouveaux et plus décisifs encore. Le père seul meurt de sa mort naturelle, les cinq fils tombent sur le champ de bataille, ou dans des embuscades, victimes des trahisons. Mais avant que Siméon, le dernier survivant des Maccabées, comme on a l'habitude de les nommer, succombe, Antiochus Épiphane aura depuis lontemps trouvé une mort misérable dans une expédition lointaine, des guerres intestines auront affaibli le royaume de Syrie, cette *Malcout Iavan* si détestée[1], tandis que, contre toute attente, une Judée indépendante et libre se sera formée, et ce nouveau royaume s'appuiera à l'ouest sur plusieurs villes importantes de la côte et imposera, au sud et à l'ouest, respect à l'Idumée et à la Pérée.

Avant que la lutte éclatât, il s'était formé, en opposition avec le parti grec, un parti composé des hommes sincèrement attachés au culte de leurs pères. Affligé de la conduite d'un sacerdoce plus avide de plaisirs que soucieux de sa dignité (II *Maccab.* IV, 13-14), ce parti chercha une sainte consolation dans

[1] מלכות יון הרשעה est une expression constante dans les ouvrages agadiques et a passé dans le Rituel. On attribue aux Grecs seuls, dans leurs rapports avec les Juifs et comme la plus forte expression de leur persécution, la locution suivante: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל «écrivez sur la corne du bœuf que vous renoncez au Dieu d'Israël.» Pourquoi sur la corne d'un bœuf?

l'étude et l'enseignement. Lorsque les artifices de la séduction furent remplacés par la force brutale, il s'arracha au calme et à la retraite, se compta, et, ayant trouvé des chefs, il se groupa autour d'eux. Ce parti s'appelle *les Assidéens* (Ἀσσιδαῖοι, חסידים, «pieux»)[1]. Les débris de la Grande synagogue devaient en former le noyau, ce qui explique comment, dans sa première rencontre avec les Syriens, la petite troupe de Matathias, pour ne pas violer le sabbat, se laissa égorger jusqu'au dernier homme. Antigonus de Socho, que la tradition place immédiatement après Siméon le Juste, bien qu'il porte un nom grec, a formulé en quelques mots le précepte qui devait régler la vie désintéressée de ces hommes, qui bravaient la mort pour leur Dieu. «Ne soyez pas, dit-il, comme ces serviteurs empressés auprès de leur maître en vue du salaire qu'ils espèrent obtenir; mais soyez comme des serviteurs empressés auprès de leurs maîtres sans espoir de récompense[2].» L'ardeur belliqueuse de ce parti ne durera qu'aussi longtemps qu'il devra défendre sa foi; dès qu'il pourra pratiquer librement les observances du culte et se livrer tranquillement à ses habitudes religieuses, il quittera les rangs des Maccabées sans vouloir contribuer à la consolidation d'un pouvoir politique auquel il n'attache aucun prix.

On chercherait en vain ailleurs que chez Josèphe et dans les deux livres des Maccabées l'histoire si émouvante et si remplie de faits dont nous venons de tracer les principaux linéaments. Les Thalmuds et les Midraschim ne fournissent que

[1] Au fond, les חסידים ne se distinguent en rien des סופרים. Le nom naît des circonstances et disparaît avec elles. Dès qu'il n'y a plus de רשעים, comme on appelait les grécomanes, il n'y a plus d'Assidéens.

[2] m. *Abot*, I, 3. Nous reviendrons plus bas sur les conséquences qui, d'après une tradition, auraient été tirées de ce principe pour les récompenses de la vie future.

quelques indications, généralement obscures, et qui, pour être comprises, ont besoin d'être éclairées par des données puisées aux autres sources. Le premier livre des Maccabées, qui était écrit en hébreu, que Jérôme possédait encore dans cette langue, et qui est peut-être encore cité au VIIe siècle, n'existe plus que dans la version grecque; il a subi le sort de presque toute la littérature juive, historique ou poétique, des deux derniers siècles qui ont précédé la destruction du temple[1]. A moins de s'abriter sous un nom ancien, ces compositions ont été abandonnées et sacrifiées. La *Megillat Antiochos*, qui se trouve en chaldéen et en hébreu, est, malgré sa diction assez pure et sa coupe par versets, une œuvre moderne, et n'a aucune valeur historique. Ce «rouleau» paraît avoir été rédigé dans le but pratique d'instruire les Juifs sur l'origine de la fête qui, depuis le temps des Maccabées, se célèbre au mois de décembre pendant huit jours en souvenir de l'époque où Judas inaugura le temple après l'avoir purifié de toute souillure de l'idolâtrie[2].

«Qui, dit un midrasch, peut affronter le soleil pendant le solstice d'été ? Tout le monde le fuit et cherche alors un abri. De même tout le monde a fui le royaume de la Grèce (en Syrie); chacun se sauvait de ses armées; mais le prêtre Matathias et ses fils restèrent fidèles à Dieu, et les armées d'Antiochus se dispersèrent devant eux et furent exterminées[3].» Le verset (*Lé-*

[1] Jérôme, *Præfatio in libros Paralipomenon* (*Opp.* X, 431). Les *Halachôt gedolôt*, composition qui peut remonter au VIIe siècle, parlent d'une מגלת בית חשמונאים, «Livre de la maison des Asmonéens,» écrite par les anciens disciples de Schamaï et de Hillel (chapitre de soferim, מסכת סופרים). Voyez du reste, à la fin du volume, note III.

[2] La מגלת אנטיוכס a été publiée en dernier lieu dans l'excellent recueil de M. Ad. Jellanik, *Bet ha-Midrasch*, I, 142-146 (Leipzig, 1853).

[3] *Schemôt-rabba*, c. XV : בתקופת תמוז מי יכול לעמוד כנגד השמש הכל בורחים ממנו......כן במלכות יון הכל ברחו ממנה ומתתיה הכהן ובניו

vitique, XXVI, 44) « et je ne les rejetterai pas » est appliqué, dans une baraïta, « à l'époque grecque où Dieu a fait naître Siméon le Juste et l'Asmonéen Matathias, le grand prêtre et ses fils[1]. » Voilà peut-être les deux seuls passages où il soit question du chef de la famille, qui certes n'était pas grand prêtre comme le prétend la baraïta. Nous avons déjà remarqué qu'aucun des cinq fils de Matathias, pas même Judas, n'est nommé par les rabbins, et que l'orthographe et le sens du mot *makkabi* lui-même sont également inconnus[2].

עמדו באמונתן של הקב"ה וברחו מפניהם האוכלסין של אנטיוכס ויהרגו כולן.

[1] *Megilla*, 11 a : במתניתא תנא.... ולא געלתים בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כה"ג. Il faut évidemment lire : ומתתיה כהן גדול חשמ ובניו. On voit qu'on fait remonter la dignité pontificale jusqu'au simple prêtre Matathias. Dans la liturgie juive de la fête de *Hannuka*, on lit aussi : בימי מתתיהו בן יוחנן כה"ג חשמ' וב'.

[2] La Peschito porte ܡܩܒܝ, et non מכבי, comme on lit dans le Josippon. M. Munk (*Palestine*, p. 495, note 1) et M. Ewald (*l. c.* p. 403) l'expliquent par מקב « marteau. » Les surnoms des quatre autres fils de Matathias (I *Maccab.* II, 2-3 et ailleurs) sont tout aussi obscurs. (Voir ci-dessus, page 3.) — M. Ewald (*l. c.* p. 381 et 412) a voulu trouver Antiochus Épiphane dans l'*Apostomos* dont parle la mischna *Ta'anit*, IV, 6, où il est dit : בשבעה עשר בתמוז אפוסטמוס שרף את התורה « le 17 tammouz Apostomos brûla la Loi; » il pense que le mot répond au grec *αἰπύστομος*, en comparant le פם ממלל רברבן de *Daniel*, VII, 8, verset qui se rapporte à ce roi de Syrie. Quelque ingénieuse que soit cette explication, on peut s'étonner que les Juifs se soient forgé un mot grec qu'on ne rencontre nulle part. Puis, bien que (I *Maccab.* I, 56) nous lisions qu'Antiochus a profané le livre sacré, il n'est pas probable qu'au milieu de cette persécution générale on ait retenu et marqué par sa date un fait isolé. Nous pensons plutôt que la mischna a trait à un événement raconté par Josèphe (*B. J.* II, XII, 2). Un soldat romain, y est-il dit, s'empara dans les environ de Bèt-horon d'un exemplaire de la Loi, qu'il déchira et jeta au feu. Cet acte paraît avoir provoqué une telle agitation dans le pays que Cumanus dut faire rechercher le coupable et le faire mettre à mort à Césarée. Que l'historien ait négligé de nous donner le nom de ce légionnaire, rien de plus naturel; mais les Juifs, que ce sacrilége avait si vivement émus, ont probablement retenu

Nous donnons cependant les faits que nous avons recueillis dans la *Megillat Ta'anit,* où ils sont inscrits avec cette concision, cette ambiguïté, qui ne permet pas toujours de reconnaître avec certitude l'événement que cette petite chronique a eu en vue.

1° «Le 28 du mois d'adar arriva aux Juifs la bonne nouvelle qu'ils ne seraient plus empêchés de suivre les prescriptions de la Loi (§ 35).» Le commentateur rapporte ce fait à la fin de la persécution qui eut lieu sous Adrien et qui fut semblable à celle d'Antiochus. Je suis porté à y voir une allusion à la lettre d'Antiochus, qui, sur les instances de Lysias, retire les interdictions prononcées contre la circoncision, l'observation du sabbat et l'étude de la loi (II *Maccab.* XI, 16-32)[1].

ce nom, avec celui du jour où la profanation fut commise. D'après l'orthographe du mot hébreu, ce malheureux Romain s'appelait *Posthumus* ou *Septimus.* Le Thalmud de Babylone ne sait rien de plus, relativement à ce fait, que la Mischna; aussi ajoute-t-il (*Ta'anit*, 28 b) le mot énigmatique de גמרא, qui paraît être l'indication qu'on trouve toujours en tête du Commentaire des rabbins sur la Mischna, et qui cette fois n'est suivi d'aucune explication, parce qu'on n'en possédait pas. Mais le Thalmud de Jérusalem a conservé la glose suivante (*ib.* IV, 5): והיכן שרפה רב׳ אחא אמר במעברתא דלוד ורבנן אמרי במעברתא דטרלוסה. «Où a-t-il brûlé la Loi? R. Aha dit : Dans le défilé de Lydda; les autres docteurs disent : Dans le défilé de Torlosa,» ce qui s'accorde assez bien avec les données de Josèphe. — M. Ewald a été particulièrement engagé à voir Antiochus Épiphane dans l'Apostomos de la Mischna, par la phrase והעמיד צלם בהיכל, «et il plaça une statue dans le sanctuaire,» qui suit immédiatement après התורה et semble se rapporter au même personnage; mais la vraie leçon de la Mischna (voir j. *ibid.*) est והועמד «et *on* plaça, etc.» Il s'agit donc de deux faits exécutés par deux hommes différents, mais arrivés tous les deux au 17 thammouz.

[1] M. Grætz (*l. c.* III, 428, et IV, 185), en suivant l'opinion du commentateur, rapporte ce paragraphe au retrait des édits d'Adrien (139 ou 140 après J. C.). Mais il me paraît difficile d'admettre qu'on ait encore introduit une fête commémorative si peu de temps avant que ce calendrier des fêtes fût entièrement abrogé. La glose parle, en outre, des מלכי יון «rois de la Grèce,» pour lesquels on a, il est vrai, adopté ailleurs le mot plus vague de מלכות (*Rosch-haschana*, 19 a, et *Ta'anit*,

2° « Le 22 marheschvan, on enfouit le *sirouga* (סירונא, pour le faire disparaître) de la cour du temple (§ 17). » — « Les païens, dit le commentateur, avaient élevé sur une place de cette cour une bâtisse à laquelle ils avaient aussi employé de bonnes pierres. (On décida donc) qu'on laisserait les pierres jusqu'à l'arrivée d'Élie (c'est-à-dire jusqu'à la fin des jours), pour que ce prophète témoignât de la pureté des unes et de l'impureté des autres. Après en avoir délibéré, on les enfouit. » Nous ajoutons de suite :

3° « Le 3 kislèv, on enleva les *simôt* de la cour (§ 20). » — « Les païens, dit encore le commentateur, avaient bâti plusieurs *simôt* dans la cour du temple, et lorsque les Asmonéens remportèrent la victoire, on les démolit et on les retira de cette cour! » Les mots *sirouga* et *simôt* sont d'une signification incertaine : seulement, il s'agit, comme on a pu le voir, de deux sortes d'objets en pierre, dont les uns commandaient quelque respect, tandis que les autres étaient jetés sans hésitation. Les deux livres des Maccabées mentionnent une double purification qui précède l'inauguration du temple. Voici ce qu'on lit dans le premier livre (IV, 43-46) : « Ils purifièrent le sanctuaire et enlevèrent les pierres de souillure, qu'ils emportèrent à un endroit impur, et ils délibérèrent sur l'autel d'holocauste, qui avait été souillé, (ne sachant pas) ce qu'ils devaient faire, et ils prirent la bonne résolution de le démolir, de peur qu'il ne devînt pour eux un objet de scandale, puisque les païens l'avaient souillé. Ils démolirent donc l'autel et en déposèrent les pierres dans un coin du temple, à un endroit convenable,

18 a). Ce Juda ben Schamou'a qui, accompagné de ses collègues, se rend chez une matrone (מטרוניתא) où se réunissent les hommes importants de Rome (גדולי רומי), pour lui demander son intercession, devait être bien jeune à cette époque. (Voyez *Séder Haddôrot*, s. v.)

jusqu'à l'apparition du prophète qui pourrait décider de leur sort. » Le second livre des Maccabées est moins explicite, et cependant il parle (x, 2) des autels (βωμοί) élevés sur la place (ἀγορά) par les étrangers et qu'on démolit, puis (x, 3) d'un autel d'holocauste qu'on construisit après avoir purifié le temple.

Si je ne me trompe, il suffit d'avoir comparé les passages de notre petite chronique avec ceux du premier livre des Maccabées surtout, pour reconnaître que le *sirouga* devait être la portion de l'autel d'holocauste qu'on avait souillée, ou bien, un assemblage à claire-voie en pierres élevé au-dessus de l'autel et sur lequel les païens avaient sacrifié. On était incertain sur le parti qu'on devait prendre à l'égard de ces pierres, soit parce qu'elles avaient été saintes à l'origine, soit parce qu'on ne savait pas distinguer entre les matériaux apportés de dehors et ceux qu'on pouvait avoir pris sur l'ancien autel; la décision à laquelle on s'arrête est la même dans le premier livre des Maccabées et dans la *Megillat Ta'anit;* on en retrouve de plus le souvenir, m. *Middot,* I, 6, où l'on indique l'endroit « où les Asmonéens ont enfoui les pierres de l'autel que les rois de la Grèce avaient souillées. » Quant aux *simôt*, ou *bimôt,* comme il faudrait peut-être lire, ce sont probablement les βωμοί ou autels, ou les pierres de souillure (οἱ λίθοι τοῦ μιασμοῦ) qu'on avait dressées en dehors de l'ancien autel afin d'y immoler des victimes, et qu'on jeta sans aucune hésitation hors de l'enceinte du temple [1].

[1] M. Herzfeld (*l. c.* I, 419) et M. Landau, cité par Grætz (*l. c.* III, 420), pensent que le *sirouga*, n'est autre que le *soreg* (סורג), ou la balustrade assez basse qui séparait la cour des Gentils ou le portique du *hêl* ou *antemurale.* D'après m. *Middot,* II, 3 (cf. I *Maccab.* IX, 54), les rois grecs avaient pratiqué treize ouvertures dans cette balustrade, que les Asmonéens bouchèrent. M. Herzfeld suppose que notre

4° «Le 25 kislèv est le jour de l'inauguration du temple (§ 23).» Cette date est confirmée par I *Maccab.* iv, 52, et II *Maccab.* x, 5, et *Sabbat,* 21 b. A côté de la cause légendaire, que la seule cruche d'huile restée sans souillure avait, par miracle, suffi à l'éclairage du temple pendant huit jours[1], le glossateur de la chronique ajoute une autre cause plus historique, qu'il fallait aux Asmonéens ce nombre de jours pour rétablir l'autel, l'enduire de chaux et réparer les vases sacrés (cf. I *Maccab.* iv, 47-50)[2].

chronique parle de cette œuvre de destruction faite par les serviteurs d'Antiochus, et, ce qui paraît fort singulier, qu'on aurait, par erreur, inséré un jour néfaste parmi les fêtes commémoratives. M. Landau, au contraire, présume qu'il s'agit du jour où tout a été réparé, et remplace אסתתר par אסתתם «on ferma.» Seulement, il faudrait alors aussi lire בעזרתא pour מן עזרתא. M. Grætz lui-même (*l. c.* p. 14) explique la fête par la mort dont l'impie Alcime fut frappé pour avoir pratiqué des ouvertures dans le temple (I *Maccab.* i, 54-56). Mais alors notre chronique aurait précisément passé sous silence le côté heureux de l'événement. — M. Herzfeld et M. Grætz sont encore d'accord pour expliquer *simvata* (סימואתא) ou *simôôt* (סימואות) par σημεῖα. Seulement H. (I, 260 et 431) entend par là les étendards portant des images (Jos. *B. J.* II, ix, 2), tandis que G. (III, 418) traduit ce mot par «statues» (cf. *A. J.* XVIII, iii, 1). D'après les deux interprétations on comprendrait difficilement l'emploi du verbe בנו «ils bâtirent.» Mais les deux gloses, courtes et substantielles, me paraissent porter un caractère d'authenticité que j'admets d'autant plus volontiers qu'elles s'accordent parfaitement avec les versets des livres des Maccabées que nous avons cru devoir citer en entier. Le *soriga* est donc un petit autel formé en gril (ἐσχάριον), qu'on avait placé sur l'autel juif, autel qui avait des dimensions beaucoup trop grandes pour servir aux païens. Pour cette construction, on pouvait avoir employé des matériaux de l'ancien autel, qui sont appelés אבנים טובות «des pierres bonnes,» et non pas «de pierres précieuses;» peut-être aussi faut-il lire א' טהורות «de pierres pures;» de là le doute sur ce qu'on devait en faire. La glose serait bien claire si, après טובות, on avait ajouté les mots וכשגברה יד בית חשמונאי גזרו; mais, telle qu'elle est, elle est parfaitement intelligible. — L'ἀγορά est probablement le marché ou la place sous le portique en dehors de la balustrade.

[1] Cette légende se trouve aussi dans la *Megillat Antiochos* et *Sabbat*, 21 b.

[2] Voir *Rosch-haschana*, 24 b, et *Menaḥot*, 28 b, cités p. 54, note. Ces huit jours de fête sont comparés (II *Maccab.* x, 6) à ceux des Tabernacles, ce qui explique le

5° « Le 8 schebat, le roi Antiochus fut enlevé de Jérusalem (§ 27). » Quelques-uns ont pensé au départ subit de Lysias avec le jeune Antiochus, fils d'Antiochus Épiphane; d'autres ont été d'avis qu'il s'agissait de l'expédition dans laquelle ce roi avait trouvé la mort en combattant contre les Parthes[1]. Cette dernière opinion s'accorde avec l'explication donnée par le commentateur, que, après avoir assiégé Jérusalem, « Antiochus avait reçu de mauvaises nouvelles, s'en était allé et avait trouvé la mort. »

6° « Le 13 adar est le jour (commémoratif de la défaite) de Nicanor (§ 30). » La date de cette défaite et la décision de fêter ce jour se retrouvent I *Maccab.* VII, 49; II *Maccab.* XV, 36, et Josèphe, *A. J.* XII, X, 5. Les mots de notre chronique sont, en outre, cités j. *Ta'anit,* II, 14, et b. *ibid.* 18 b. Le fait principal, sur lequel toutes les sources s'accordent, est que, Nicanor ayant insulté Dieu et le temple par ses paroles et ses gestes, le vainqueur, après l'avoir arraché de son char, lui fit couper la tête et les mains, qu'on suspendit à Jérusalem[2].

nom de *σκηνοπηγία*, qui est donné ensuite aux jours de *Ḥannouka (ib.* 1, 9, 18). — (Voyez, du reste, l'explication ingénieuse donnée par M. Geiger, *Urschrift*, p. 227.) Le nom de Φῶτα que Josèphe (*A. J.* XII, VII, 7) donne à cette fête, et qui répondrait à חג הנרות ou ימי ה, ne se retrouve pas ailleurs; peut-être le nom primitif était ימי נרות של חנוכה, qu'on a ensuite abrégé en ימי חנוכה.

[1] La première opinion est celle de Herzfeld (I, 286), la seconde celle de Grætz (III, 419). Les fables répandues parmi les Juifs sur la fin du roi ont été réunies par Herzfeld (I, 280, note).

[2] Le récit du deuxième livre des Maccabées est plus explicite; c'est que tout l'extrait tiré de l'ouvrage de Jason de Cyrène paraît être fait en vue de la fête de Nicanor, qui termine ce livre. On trouve les différences entre les sources de cette histoire notées chez Grætz (III, 420). Une lecture attentive de la glose de la chronique montre d'une manière évidente que les mots וחתכו את ראשם וקצצו את בהונות ידיהם ורגליהם sont une maladroite correction pour וחתכו את ראשו וק׳ א׳ בה׳ ידיו ורגליו, faite par un copiste ignorant, qui avait lu לקרובין

La mort d'Antiochus avait mis fin à la persécution religieuse. Après que Lysias eut donné de sages conseils à son royal pupille, personne ne songea plus à mettre des entraves à la pratique du culte. Ménélas, qui avait montré une haine fanatique contre les institutions juives, abandonné par les Grecs eux-mêmes, subit à Beræa un supplice terrible. La lutte, de religieuse qu'elle avait été au début, devint toute politique. Matathias s'était armé pour venger le Dieu d'Israël sur ses blasphémateurs; ses fils, exaltés par les victoires qu'ils remportent, conçoivent peu à peu l'espérance de conquérir, en même temps que la liberté du culte, le pays qui avait appartenu à leurs ancêtres. On peut même se demander si les Juifs qui occupaient l'*Acra* à Jérusalem avec la garnison syrienne continuaient la résistance par dévouement aux idées grecques, ou plutôt par l'esprit de jalousie que ressentaient ces aristocrates contre la famille des Asmonéens. Toujours est-il qu'Alcime, ou Iakim[1], le grand prêtre nommé par Antiochus Eupator après l'exécution de Ménélas (*A. J.* XII, IX, 7), tout en étant intérieurement favorable aux hellénistes, sut cependant inspirer de la confiance aux assidéens; car, à l'approche de Bacchide, ils conseillent la paix et la soumission, « parce qu'un prêtre de la postérité d'Aron est dans l'armée (I *Maccab.* VII, 14), » et, malgré la trahison du général, qui, violant la foi jurée, avait fait mettre à mort soixante des leurs, les prêtres et les anciens espèrent plus tard encore fléchir Nicanor par des protestations de fidélité envers le roi de Syrie (*ib.* V, 33; *A. J.* XII, X, 5).

pour le mot rare לקרוכין; comme tant d'autres corrections, celle-ci est entrée de la marge dans le texte et y a pris place à côté de la phrase qu'elle devait supplanter. — Sur la porte du temple portant le nom de Nicanor, voy. M. Munk (*Palestine*, 552 b) et Herzfeld (*l. c.* I, 345).

[1] Voir sur Alcime, ci-dessus, p. 54.

Ni la nouvelle victoire de Juda, ni la vengeance que le Maccabéen prend sur la dépouille de Nicanor, ne peuvent réchauffer le zèle refroidi des docteurs, qui avaient été leurs plus ardents partisans tant que la religion de leurs pères avait été mise en cause. Les paroles laissées par José ben Ioézer, « l'Assidéen du sacerdoce[1], » qui paraît avoir été proche parent du pontife Alcime et qui fut peut-être parmi les soixante victimes de Bacchide, expriment la pensée qui préoccupe surtout ces hommes voués à l'étude. « Que ta maison, dit-il, soit un lieu de réunion pour les savants, baise la poussière de leurs pieds et désaltère-toi avec avidité à leurs paroles[2]. » On le voit, c'est un appel à la paix et à la retraite, appel significatif dans un temps si agité. Aussi Juda, dans le combat où il trouve une mort glorieuse, ne peut plus réunir que 3,000 hommes autour de son drapeau; ses frères, qui lui succèdent, sont obligés de chercher au commencement, dans les terres marécageuses que le Jourdain forme au nord de la mer Morte, une pénible retraite, d'où ils sortent pour harceler l'ennemi, ou s'échapper vers l'autre rive du fleuve lorsque des forces supérieures ne leur permettent pas d'espérer des chances favorables.

Cependant Alcime mourut frappé de paralysie pour avoir commencé la démolition d'un mur du temple[3], comme dit une

[1] m. *Hagiga*, II, 7 : יוסי בן יועזר היה חסיד שבכהונה, et ci-dessus, p. 53, note 2. M. Geiger, *Urschrift*, p. 64 et suiv.

[2] *Abot*, I, 4.

[3] Τὸ τεῖχος τοῦ ἁγίου, dit Josèphe, *A. J.* XII, X, 6; Τὸ τεῖχος τῆς αὐτῆς τῶν ἁγίων τῆς ἐσωτέρας, dit d'une manière plus précise I *Maccab.* IX, 54. S'il s'agissait, comme pense M. Grætz, de la balustrade (סורג) dont il est parlé m. *Middot*, II, 3 (voy. p. 61, note 1), il faudrait, je pense, ἐξωτέρας. Puis je doute que Josèphe eût appelé τεῖχος cette clôture, si peu élevée, à claire-voie, qu'il nomme ailleurs θριγκός (*A. J.* VIII, III, 9). — La m. *Schekalim*, VI, 2, aurait-elle conservé un souvenir de ce fait?

tradition, ou bien, d'après une autre légende conservée par un midrasch, Alcime, revenu à de meilleurs sentiments, se serait fait justice en s'infligeant des supplices horribles[1]. Mais cette mort ne change rien à l'épuisement général des partis. Les Syriens aiment maintenant si peu à s'occuper des affaires religieuses de la nation, qu'ils ne donnent pas même de successeur à Alcime et que le pontificat reste pendant quelques années inoccupé[2]. Les hellénistes sont réduits à pousser la garnison de l'Acra à des taquineries puériles contre les Assidéens, et ceux-ci supportent avec une résignation patiente ces malices sans portée sérieuse. Les Asmonéens seuls, d'abord Jonathan et Jean, et plus tard Jonathan et Siméon, agissent; ils savent mettre prudemment un frein à leur ambition et regardent venir les événements.

En effet, dans les combats continuels que Démétrius, Antiochus Eupator, Alexandre Balas et Antiochus Théos vont se livrer, les Asmonéens, en portant selon leurs convenances l'appoint de leur petite troupe tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, gagneront une importance dont ils sauront profiter. En 153, Jonathan est reconnu grand prêtre à Jérusalem; en 145, il entreprend, bien qu'inutilement, le siége de l'Acra; en 142, lorsqu'il succombe à Ptolémaïde ou Acca, victime de la trahison de Tryphon, Siméon, le seul survivant des fils de Matathias, devient grand prêtre et chef de la nation juive[3].

[1] Voir ci-dessus, p. 53, note 2.

[2] On a supposé que la dignité du *Segan haccohanim* (סגן הכהנים, «chef des prêtres») remontait à cette époque où un vicaire remplissait nécessairement, pendant sept ans, les fonctions du pontife. Cependant Jérémie, LII, 24, connaît déjà le כהן המשנה. (Voy. Buxtorf, *Lexicon chald. thalm.* s. v. סגן.)

[3] Nous ne connaissons par aucun document hébreu le titre que prit Siméon à cette époque. Le Thalmud (*Rosch-haschana*, 18 b; cf. *Megillat Ta'anit*, c. VII, § 16) ne donne à Jean Hyrcan, fils de Siméon, que le titre de *grand prêtre*. Les

Nous devons recourir de nouveau à la petite chronique de la *Megillat Ta'anit* pour rencontrer les seuls vestiges de ces événements dans la littérature rabbinique. De tous les efforts prodigieux tentés par Jonathan et Siméon, de toutes les victoires qu'ils ont remportées, la chronique ne mentionne pourtant que ce qui a été fait pour anéantir le parti grec [1].

1° «Le 23 iyyar, les fils de l'Acra sortirent de Jérusalem (§ 5)». Ce sont les termes employés par I *Maccab.* IV, 2 : *Οἱ υἱοὶ τῆς Ἄκρας*, pour désigner les défenseurs de l'Acra. La date est encore la même que I *Maccab.* XIII, 51 [2].

actes authentiques, y est-il dit, commençaient d'abord par la formule בשנת כן וכן ליוחנן כה"ג לאל עליון, «l'an un tel de Jean, grand prêtre du Dieu très-haut,» formule qui, par respect pour le nom de Dieu, et de peur que ces actes ne traînassent dans des endroits peu convenables, fut réduite à ב׳ כ׳ וכ׳ ליוחנן כה"ג, «l'an un tel de Jean, grand prêtre.» Cette condescendance de Jean pour les susceptibilités des docteurs fut accueillie avec une telle joie que le jour où cette résolution fut prise devint une fête commémorative (*M. T.* l. c.). Mais nos sources rabbiniques ne mentionnent aucun titre relatif au pouvoir temporel, le nom de *nasi* (נשיא), qu'on a généralement supposé, ne repose donc sur aucune base historique. Les sources grecques sont plus explicites. Le premier livre des Maccabées, XIV, 35, 41 dit : *Καί ἔθεντο αὐτὸν ἡγούμενον αὐτῶν καὶ ἀρχιερέα*; plus loin (XV, 1, 2) Siméon est appelé *ἐθνάρχης* ou *ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων*. Josèphe (*A. J.* XIII, VI, 6) dit plus distinctement encore que le peuple, pour honorer Siméon, écrivit dans les contrats privés aussi bien que dans les décrets publics : *Ἐπὶ τοῦ πρώτου ἔτους Σίμωνος τοῦ εὐεργέτου Ἰουδαίων καὶ ἐθνάρχου*. Nous ne savons pas à quel terme hébreu peut avoir répondu le mot *εὐεργέτης* (גומל טוב ליהודים?), pour lequel nous nous serions attendu à *ἀρχιερέως*; mais celui de *ἐθνάρχης*, qui a été créé pour Siméon, puisque c'est une dignité inconnue ailleurs, est, sans doute, la traduction de שר העם ou l'abréviation de שר עם אל, et ce terme semble confirmer ce que nous dirons sur *σάραμελ*, ci-après, note III. — Les monnaies sont d'accord avec le Thalmud et ne portent pour les premiers Asmonéens que le titre de הכהן הגדול. Si notre protestation contre le titre de *nasi* est fondée, on aura une nouvelle preuve que les monnaies portant נשיא ישראל ne peuvent avoir été frappées par aucun Asmonéen. (Voy. M. de Saulcy, *Numismatique judaïque*, p. 165, et *Revue numismatique*, X, 1865.)

[1] Voy. cependant ci-dessous, p. 99, note 2.

[2] Ce passage du *M. T.* est le seul où il soit question de l'Akra de Jérusalem.

2° « Le 17 sivan, la tour de Sour fut prise (§ 7). » — « Il s'agit, dit le glossateur, de Césarée, fille d'Édom[1], ville établie dans les sables, qui était un point malheureux pour Israël à l'époque de la domination grecque. Après la victoire des Asmonéens, cette ville fut conquise, les païens en furent chassés et les Juifs s'y établirent. On institua une fête pour le jour de cette conquête. » C'était l'opinion de R. Abbahou, chef de l'école de Césarée vers la fin du IIIe siècle, qui prit la tour de Sour pour la tour de Straton, monument connu près de Césarée. Pour compléter la confusion, R. Abbahou identifie cette dernière ville avec Ékrôn (*Megilla*, 6 a)! On a remarqué avec raison que Césarée fut toujours habitée par des Syriens et des Grecs jusqu'au règne d'Hérode, qui agrandit la ville et y mit une population juive[2]. On a donc pensé avec plus de vraisemblance, à la ville de Bèt Sour, au sud de Jérusalem, sur la route de Hébrôn; elle est appelée par le Peschito ܒܝܬ ܨܘܪܐ, et porte encore aujourd'hui le nom de *Bourdj-Sour*, ce qui répond à מגדל צור[3]. En effet, on connaît l'importance de cette ville pendant les guerres des Asmonéens, et depuis que, sous Juda, elle fut tombée entre les mains d'Antiochus Épiphane (Josèphe, *A. J.* XII, IX, 5), elle conserva, comme l'Akra de Jérusalem, une forte garnison de Syriens, jusqu'à ce que Siméon en prît possession (I *Maccab.* XIV, 33).

Deux autres fêtes, inscrites dans la chronique, se rapportent avec moins de certitude à l'époque dont nous parlons. La première fête est ainsi indiquée: « Le 22 eloul, nous avons

[1] Césarée fut probablement appelée בת אדום, parce qu'elle fut considérablement agrandie par Hérode l'*Iduméen*. (V. *Midrasch-rabba* sur *Lamentations*, IV, 21.)

[2] Grætz, III, 416 et 421.

[3] Voy. M. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* (Paris, 1863), I, 419 et suiv. Nous supposons même qu'une glose marginale de la *M. T.* portait la variante שורא pour צור. (Comparez ci-après, p. 72, note 1.)

de nouveau appliqué la peine capitale aux renégats (§ 15), ce que la glose explique par ces mots : « Tant que les païens occupaient le pays d'Israël, les Juifs n'avaient aucune action contre les impies; mais, dès que les païens en furent sortis, on donna aux renégats trois jours pour se repentir, et, au bout de ce délai, s'ils n'avaient pas fait acte de conversion, ils étaient exécutés[1]. » Voici la seconde fête : « Le 27 iyyar, l'impôt de la *couronne* fut aboli dans la Judée et à Jérusalem (§ 6). » En effet, d'après le premier livre des Maccabées (XIII, 39), Démétrius renonça au σΊέφανος, que les Juifs devaient payer au trésor d'Antioche[2].

[1] C'est l'opinion de Grætz, III', 421. Il cite à l'appui les passages de I *Maccab.* XIV, 14, 36, d'où il résulte que, malgré la clémence témoignée d'abord par Siméon aux hellénistes lors de la reddition de l'Acra (*ib.* XIII, 47 sqq.), il fut forcé ensuite d'agir plus sévèrement. — Nous voudrions reprocher à Siméon l'Asmonéen un autre acte de sévérité que le Thalmud met en plusieurs endroits (*Sifré* sur *Nombre*, § 121; m. *Sanhédrin*, VI, 8; j. *ibid.*; j. *Ḥagiga*, II, 2) sur le compte de Siméon ben Schataḥ, contemporain d'Alexandre Janée. Nous voulons parler des quatre-vingts femmes qui furent pendues à Ascalon pour sorcellerie. Nous savons que Siméon se rendit plusieurs fois à Ascalon (I *Maccab.* XII, 33; Jos. *A. J.* XIII, v, 10), et cet acte de justice sommaire nous paraît bien plutôt convenir à l'ethnarque qu'à un chef d'école, malgré l'influence incontestable que Siméon ben Schataḥ exerçait pendant le veuvage de la reine Salomé. Nous avons déjà fait remarquer, en parlant de Siméon le Juste, combien certains noms, particulièrement connus des rabbins, envahissent l'histoire des Juifs et se placent tantôt en avant, tantôt en arrière de leur époque. Siméon ben Schataḥ est un de ces noms. D'après j. *Sanhédrin*, I, 1, on aurait retiré aux docteurs la connaissance des affaires d'argent sous ce Siméon; il est confondu, dans ce cas, avec Siméon ben Iohaï, qui vivait plus de deux siècles plus tard. (Voy. *ib.* VII, 2.) Ailleurs encore (*Sanhédrin*, 19 a), on en fait le contemporain d'Hyrcan II, en mettant son nom à la place de Schemaïa. (Voy. ci-dessous, p. 148.)

[2] Voir Grætz, III, 421.

CHAPITRE V.

JEAN HYRCAN. — LE PHARISÉISME ET LE SADDUCÉISME.

Siméon, le dernier survivant des cinq Maccabées, grand prêtre et chef du peuple ou ethnarque, était déjà trop âgé pour continuer le métier de la guerre. Il chargea surtout son fils Jean des nouvelles expéditions devenues nécessaires par les prétentions que soulevait Antiochus Sidètes. Siméon consacra le reste de ses jours à l'étude de la loi (I *Maccabées,* XIV, 14) et à de fréquents voyages qu'il fit dans les villes pour s'informer des besoins moraux et matériels du peuple et y satisfaire (*ib.* XVI, 14). Dans un de ces voyages, arrivé à Jéricho, il y fut lâchement assassiné par son propre gendre, qui avait noué des intrigues avec Antiochus Sidètes. Jean, averti à temps, put s'échapper de Gazara, où il résidait, et il se rendit en toute hâte à Jérusalem, où il fut reconnu grand prêtre et ethnarque à la place de son père (136). Les premiers combats du nouveau chef ne furent pas heureux, et Hyrcan, c'était le surnom qu'il portait, fut obligé de renoncer à quelques-unes des conquêtes de Siméon.

Les souvenirs des malheurs que le parti grec et l'oubli des institutions nationales avaient amenés étaient encore présents à l'esprit de Jean; il avait assisté aux mesures sévères que son père avait été obligé de prendre vers la fin de sa carrière contre les restes de cette faction, et, malgré les rêves ambitieux qui s'étaient emparés des derniers fils de Matathias, il n'oublia pas que le maintien de la religion avait été l'unique but pour lequel s'étaient enflammés les premiers partisans ralliés autour

de son grand père. Aussi Jean continua-t-il à s'occuper de l'étude de la Loi, et, pendant que Josèphe nous raconte ses exploits guerriers, les Thalmuds nous disent les mesures qu'il prit dans l'intérêt du judaïsme. Le Hyrcan de l'historien est l'ethnarque, le Jean des rabbins est surtout le grand prêtre.

La Mischna nous a conservé la tradition suivante : «Jonathan, le grand prêtre, abolit la confession, qui accompagnait l'offrande de la dîme (*Deutéronome*, XXVI, 13 et suiv.); il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem, sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses, c'est-à-dire sur celles qu'on achetait sans qu'on sût si les offrandes légales avaient été prélevées[1].» Les termes de ce texte obscur n'étaient peut-être pas déjà très-clairs pour le

[1] m. *Ma'aser-schéni*, v, 13, et m. *Sota*, IX, 11 : יוחנן כה"ג העביר הודיית המעשר אף הוא ביטל את המעוררים ואת הנוקפים עד ימיו היה פטיש מכה בירושלם ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי. Quant à l'abrogation de la confession, voy. Herzfeld, II, 249; Geiger, *Urschrift*, 108, 176 et suiv. Sur les denrées douteuses, on peut encore voir H. *l. c.* Dans «ceux qui excitent et ceux qui frappent, Herzfeld (*ibid.*) a voulu voir une sorte de flagellants. On pourrait alléguer en faveur de cette opinion, d'abord la classe des Pharisiens qu'on appelait פרוש ניקפי, ce qui signifierait «Pharisien flagellant;» ensuite, la conduite de R. Akiba, qui, au convoi funèbre de R. Éliézer, «se frappait jusqu'à ce que le sang coulât à terre» (היה מכה בבשרו עד שדמו שותת לארץ), *Sanhédrin*, 68 a. Et cependant, sans parler du mot נקף, qui lui-même est plutôt employé pour les remords de la conscience (מי שלבו נוקפו), rien ne fait supposer à Jérusalem vers cette époque une classe de personnes qui se livrent à la mortification de la chair. Le Thalmud explique «le marteau battant» par le travail du forgeron que Jean aurait interdit pendant les demi-fêtes, et la tos. *Sota*, c. XIII, ajoute après בירושלם, les mots, importants selon cette interprétation, בחולו של מועד. Peut-être les avait-on, comme c'est l'habitude, abrégés en בחושל"מ et regardés ensuite, par négligence, comme une répétition du mot בירושלם, qu'on retranchait. Pour une cause semblable, tos. *Nega'im*, c. VI *init.* les mots ופינו לשם (cf. *Sanhédrin*, 71 a) manquent avant וירושלם.

rédacteur de la Mischna lui-même, qui vivait plus de trois siècles après Jonathan, loin de Jérusalem et dans un milieu bien différent. Les docteurs du Thalmud, qui cherchent à expliquer ce texte, ne paraissent avoir possédé aucune tradition à cet égard. On voit cependant qu'il s'agit des dispositions prises dans l'intérêt de la Loi.

Jean envahit une première fois le pays samaritain pour y détruire le temple du mont Gerizim (*A. J.* XIII, IX, 1); il fit une seconde expédition contre la ville de Samarie, et, après avoir achevé les travaux du siége, il confia l'attaque et la continuation de la guerre à ses fils Antigonus et Aristobule. Ceux-ci réussirent a repousser Antiochus de Cyzique, qui était venu au secours des assiégés. Les généraux d'Antiochus n'étaient pas plus heureux que leur maître, et l'un d'eux, Épicrate, livra à Hyrcan la ville de Bètsean et ses dépendances, habitées par des Syriens. La ville de Samarie elle-même tomba entre les mains des deux frères, et Hyrcan en fit disparaître jusqu'aux traces, en creusant sur le sol des fossés, qu'il fit remplir d'eau (*ibid.* X, 2 et suiv.).

« Le 21 kislev est le jour du mont Gerizim, » rapporte la *Megillat Ta'anit* (§ 20). Cette fête commémorative tire-t-elle son origine de la destruction du temple par Hyrcan? Nous avons vu plus haut (chap. III, p. 41) que la glose explique ce texte par un événement tout différent; ce texte est du reste trop court pour devenir la base d'une interprétation certaine. La prise de la ville de Samarie, marquée pour le 25 marheschvan (§ 18), semble devoir plutôt être considérée comme identique avec le fait d'armes raconté par Josèphe[1]. Il y a surtout

[1] Le texte du paragraphe est incorrect; בעסרין וחמשא ביה אחידת שמרון שורא n'a pas de sens. M. Grætz met שור שמרון, sans avertir le lecteur du changement qu'il s'est permis. Je pense que le mot שורא, que le glossateur ne paraît

une circonstance merveilleuse de cette victoire qu'on lit également chez l'historien juif et dans les Thalmuds. Ces derniers

pas connaître, puisqu'il débute par la question ומה הוא אחידת שמרון, «Qu'est-ce que la prise de Samarie?» s'est égaré ici du § 7 (אחידת מגדל צור), où il se trouvait à la marge comme variante ou correction du mot צור. (Voyez ci-dessus, p. 68, note 3. (Voici, du reste, l'explication du glossateur: «Lorsque les premiers exilés se mirent en marche, ils arrivèrent à cette enclave appartenant aux Cuthéens; mais on ne leur permit pas d'y rester. Ils se rendirent donc à la mer de Bousti, s'y établirent et l'entourèrent de villes fortifiées (ערי חומה). Plusieurs villes s'y ajoutèrent, et le tout fut appelé *les villes de Nabrakta.*» Le mot מטלית, que nous avons traduit par *enclave*, est un des termes comme רצועה et פסיקיא (j. *Ḥagiga*, III, 4; b. *ibid.* 25 a), que les Juifs emploient pour la Samarie afin de marquer le peu d'étendue de cette province, et surtout sa forme plus longue que large, qui la fait ressembler à une «courroie.» M Herzfeld (A. 478; I, 340-341) et Grætz (III, 422) s'accordent pour changer לים בוסטי en לסיבוסטי, «Sebaste,» et pensent, le premier à Césarée, qui, d'après Josèphe (*A. J.* XVI, v, 1) portait aussi le nom de *Sebaste*, le second à Samarie, qui s'appelait plus tard *Sebaste* ou *Seboustie.* M. Grætz (*l. c.*) raye encore le mot ערי, et traduit, «et l'entourèrent d'un mur;» il explique ensuite nabrakta comme l'équivalent de בריכתא, «canal,» et cite Josèphe (*A. J.* XIII, x, 3), qui raconte que Hyrcan avait conduit des torrents d'eau sur l'emplacement de la ville qu'il venait de raser. C'est certes plus ingénieux que vrai. M. Herzfeld, qui revient une troisième fois (*l. c.* II, 609, aux ערי נברכתא, identifie ces villes avec la toparchie de Narbaténé (*B. J.* II, XVIII, 10), qui avait Narbata pour chef-lieu (*ib.* XIV, 5); cette contrée se trouvait entre Césarée et Sebaste, et Narbata était à 60 stades de la dernière de ces deux villes. En comparant *ἐν Ἀρβάττοις* (I *Maccab.* v, 23), et surtout *ἐν Ἀρβάκτοις* (du Cod. Alexandr.), ce qui pourrait bien être pour *ἐν Ναρβάκτοις*, on prendra facilement le Nabrakta de la *M. T.* comme une métathèse du Narbakta des sources grecques. — Quoi qu'il en soit, il nous paraît probable que le texte de la *M. T.* a en vue la prise de la ville par Jean Hyrcan en faveur des Juifs, ce qui seul pouvait motiver une fête commémorative. Mais la glose où il est question des premiers exilés (גולה ראשונה) se rapporte, il me semble, à un certain nombre de captifs des dix tribus qui franchirent l'Euphrate et le Jourdain pour se fixer dans leur ancien pays au milieu des Cuthéens; ceux-ci, qui dans l'intervalle avaient pris leur place, les accueillirent mal, et les nouveaux venus choisirent alors la Narbatène, qui longeait la Samarie du nord au sud, et était à une faible distance à l'est de Césarée. Cette contrée, qui était comme un trait d'union entre la Galilée et la Judée, à l'ouest de la Samarie, comprenait peut-être les trois districts dont il

rapportent plusieurs fois le récit suivant : « Jean, le grand prêtre, entendit une voix surnaturelle qui retentit du Saint des Saints et qui annonça : « Les jeunes gens qui sont allés combattre Antiochus ont vaincu. » On écrivit le jour et l'heure, et, en effet, c'était le jour de la victoire[1]. » Jean doit à cette tradition d'avoir été regardé comme possédant aussi, à côté du pontificat et de la royauté, le don de la prophétie (Josèphe, *A. J.* XIII, x, 7; *B. J.* I, ii, 8). Il est enfin probable que la trahison d'Épicrate se retrouve dans la note suivante de la chronique : « Le 15 et le 16 sivan, furent faits captifs les habitants de Bètsean et les hommes de la plaine (§ 8)[2]. »

Le pontificat et le gouvernement de Jean Hyrcan durèrent trente ans, et, à part les revers qui en attristèrent le début, ces années furent un temps de calme et de prospérité. Arrivé à la suite de luttes longues et terribles, un règne aussi heu-

est question ci-dessus, p. 43, note 3, et que le premier livre des Maccabées désigne comme des *νομοί*, tandis que Josèphe les appelle aussi *des toparchies*, divisions qui, du reste, paraissent avoir eu peu de stabilité. Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que, d'après Reland (*Palæstina*, p. 905), Rufin porte, à la place des mots *τὴν ὅμορον τῆς* Καισαρείας Ναρβατηνήν du texte grec (*B. J.* II, xviii, 10), *finitimam Samariæ Narbatenam.* D'après ce que nous venons de dire, l'un et l'autre sont vrais.

[1] *Midrasch-rabba* sur *Cantique*, viii, 7; j. *Sota*, ix, 13; b. *ibid.* 33 a : מעשה ששמע יוחנן כה"ג בת קול יוצאת מקדש הקדשים ואמרו (l. ואמרת) נצחו טליא דאזלו לאגחא קרבא באנטוכיא וכתבו אותו היום ואותה השעה והיה כן ובאותו היום נצחו. On voit facilement qu'il faut substituer באנטיוכס à באנטוכיא, bien que l'erreur paraisse déjà appartenir au texte du Midrasch et des Thalmuds.

[2] Grætz, III, 422, conformément à Josèphe (*A. J.* XIII, x, 3); בקעתא désigne la plaine de Jézrael (cf. *B. J.* I, ii, 7.) — Grætz (III, 223) place encore parmi les fêtes commémoratives de cette époque, sans cependant s'arrêter à un prince particulier des Asmonéens, le 16 adar, où l'on commença la construction des murs de Jérusalem (§ 32), et le 7 iyyar, jour de l'inauguration de ces murs (§ 3). Mais la chronique connaît, en outre, le 7 eloul, comme jour de l'inauguration des

reux laissa des traces profondes chez un peuple admirablement doué comme l'était le peuple juif. Depuis que la faction grecque était anéantie, les Assidéens, en tant que parti, avaient cessé d'exister. Cependant les hommes pieux et zélés en Israël avaient de nouveau appris à connaître le danger dont toute communication avec le paganisme menaçait la religion. On avait cru le monstre du polythéisme terrassé à tout jamais, et voilà qu'il avait reparu sous des formes autrement redoutables, pénétré jusqu'au sanctuaire et atteint les pontifes mêmes. Pour prévenir le retour d'un péril semblable, de nouvelles mesures furent jugées nécessaires : il fallait élargir le gouffre qui séparait le juif du païen, et épaissir la « haie » qui devait clôturer la vie juive. Aussi, José ben Ioézer, que nous avons déjà nommé, et José ben Iohanan de Jérusalem, peut-être encore au milieu de la lutte, déclarèrent-ils impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre [1]. La première impureté allait

murs de Jérusalem (§ 13). Le glossateur, qui s'étonne déjà de ce double emploi, reporte la dernière date à l'inauguration qui eut lieu sous Néhémie (*Néh.* XII, 27), et ce travail ayant été achevé au bout de 52 jours, le 25 eloul (*ib.* VI, 15), les portes ne furent fixées que plus tard (*ibid.* VII, 1). Cette explication n'a un sens qu'autant que le glossateur aurait lu, dans son texte, le 27, à la place du 7 eloul. Le 16 adar et le 7 iyyar, au contraire, sont considérés comme se rapportant aux réparations entreprises et achevées par les Asmonéens pour fermer les brèches faites dans le mur par les Syriens. Il est curieux qu'en comptant 15 jours depuis le 16 addar jusqu'à la fin de ce mois, 30 jours pour nisân et 7 pour iyyar, on aurait exactement 52 jours, comme pour la réédification des mêmes murs sous Néhémie. Est-ce le hasard qui nous fait rencontrer de nouveau à cette occasion le nombre de 52? (Voyez ci-dessus, p. 19, note 1.) — Quant à la suppression du nom de Dieu dans les actes privés ou publics (§ 16), voyez ci-dessus, p. 67, note.

[1] j. *Sabbat*, I, 7 : יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית. Voy. aussi j. *Ketubot*, VIII, 11. Si la déclaration de l'impureté des vases en verre est attribuée par d'autres à Siméon ben Schataḥ, on peut supposer que les persécutions décrétées par Alexandre Janée contre les Pharisiens pouvaient engager Siméon à renouveler la défense

contre les émigrations hors de la Terre Sainte, la seconde augmentait les obstacles à l'hospitalité entre Grecs et Juifs. Dans les commencements du règne de Jean Hyrcan, nous rencontrons pour la première fois le mot *amixia* (ἀμιξία) appliqué aux rapports entre l'armée d'Antiochus Sidètes et celle de l'ethnarque : l'*insociabilité* des Juifs devient dans les conseils du roi de Syrie un prétexte contre Jean, et celui-ci prend cette même insociabilité pour prétexte aussi afin d'écarter la condition qu'Antiochus veut lui imposer, d'admettre des garnisons païennes en Judée. L'*amixia* est la traduction de l'hébreu *perischout* (פרישות), qui, dans son origine, ne paraît désigner ni un détachement des choses mondaines, ni un désintéressement des affaires politiques, mais un parti pris de vivre exclusivement dans un milieu juif et en dehors de toute communication avec les idolâtres, l'ardent désir de rendre ces communications de plus en plus difficiles, sinon impossibles [1].

Le devoir de conserver le monothéisme pur de tout alliage, au moyen d'une séparation complète entre les Juifs et les nations païennes, fut toujours imposé aux premiers comme la condition vitale du judaïsme. Le Pentateuque renferme un grand nombre de préceptes qui tendent vers ce but, et les livres historiques paraissent composés avec l'intention arrêtée de démontrer, par le récit des événements, l'importance et la sainteté de ce devoir. Les prophètes font dépendre la fraternité

de José. Dans un passage de Josèphe (*A. J.* XIII, x, 5 et 6), Hyrcan, ayant quitté le parti des Pharisiens, menace de châtier ceux qui observeraient leurs lois nouvelles. Au fond, c'est là l'explication que donne R. Lévi, j. *Ketubot*, l. c. (כן היתה הלכה בידם ושכחוה ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים).

[1] Voir surtout Josèphe, *A. J.* XIII, VIII, 3, au contraire, II *Maccab.* XIV, 3 : Ἐν τοῖς τῆς ἐπιμιξίας χρόνοις. L'*amixia* répond au פרישות, comme l'*epimixia* au תערובת ou ערבוביא. (Voy. *Ps.* CVI, 35.)

des peuples de l'extinction de l'idolâtrie. Au retour de Babylone, Ezra et Néhémie poursuivent la même tâche d'arracher, fût-ce au prix des plus durs sacrifices, tous les éléments étrangers qui s'étaient introduits au sein des nouvelles communautés[1]. Mais, après les pontificats impies de Ménélas et d'Alcime, la séparation (la *perischout*) fut érigée en système; elle sera poussée dorénavant, avec une ardeur incomparable et une suite étonnante, à ses dernières et à ses plus rigoureuses conséquences.

Ni les Asmonéens, ni ceux qui les entouraient au pouvoir, ne voulaient ni ne pouvaient suivre les docteurs dans cette voie extrême. D'abord, les rapports politiques qu'ils entretenaient avec les autres gouvernements s'y opposaient; puis la fortune considérable qu'ils paraissent avoir ramassée pendant les dernières guerres leur rendait les exagérations de la *perischout* insupportables. Ils se contentèrent de suivre exactement et consciencieusement la loi, telle que la lettre et l'ancienne tradition l'avaient établie, mais ils ne virent dans la satisfaction de leurs goûts mondains rien qui fût contraire à l'accomplissement de leurs obligations religieuses. Cette vertu modérée, qui apporte des tempéraments à la trop grande austérité de la *perischout,* a dû avoir le nom de *sedakah* (צדקה, δικαιοσύνη), «justice,» et cette classe de la société juive, presque toute composée de prêtres, se parait d'autant plus volontiers de la *sedakah,* que le dernier pontife pieux dont la mémoire était entourée de vénération, Siméon, avait été surnommé *has-sadik,* «le Juste.»

La *perischout* et la *sedakah* ne sont, au commencement du règne des Asmonéens, que deux tendances, deux aspirations qui se manifestent dans deux couches différentes de la nation,

[1] Voir *Deutéronome*, VII, pour le Pentateuque; pour Ezra, comparer surtout Geiger, *Urschrift*, p. 71.

et qui y prennent un développement naturel et nécessaire; ce sont pour ainsi dire deux modes de la même foi, qui se transforme selon le milieu où elle jette ses rayons. Mais, à mesure que le pouvoir de Jean s'agrandit et que ses conquêtes augmentent, les habitudes des prêtres et des guerriers qui entourent l'ethnarque s'écartent davantage de celles des docteurs, qui vivent simplement dans leurs écoles et au milieu du peuple. Les premiers forment insensiblement une noblesse, à laquelle la cour et le temple servent de marchepied, et ils cherchent à relever la dignité de l'une et la sainteté de l'autre; les docteurs, par opposition avec eux, éprouvent peu de sympathie pour le pouvoir, et suppléent à la sainteté du sacerdoce, que la naissance leur interdit, par une sévérité plus grande de mœurs et de conduite. Le sobriquet de *parousch* (פרוש) est alors jeté à la tête des partisans de la séparation, et le séparatiste ripostait par le surnom de *saddouk* (צדוק) ou *saddouki* (צדוקי), dont on accablait les partisans de la stricte légalité. Ces deux noms, avant de servir à désigner deux partis distincts, étaient considérés comme une injure ou un ridicule que l'un déversait sur l'autre. En examinant les passages où il est question des *Parouschim* ou Pharisiens et des *Saddoukim* ou Sadducéens, on reconnaîtra que les deux termes servent à l'histoire comme un moyen commode de dénommer les deux fractions dont le frottement continuel va bientôt semer la discorde et entasser des ruines; mais que ni le parti des aristocrates, ni celui des docteurs ou amis du peuple, ne se les sont jamais appliqués volontiers, parce que tous les deux ont conservé le souvenir du caractère insultant que ces surnoms avaient eu à leur origine[1].

[1] Voyez la note IV à la fin de ce volume.

Josèphe et le Thalmud nous racontent presque de la même façon comment la lutte éclata entre les deux partis. Nous donnons de préférence la narration de l'historien, qui, plus complète, sert à combler les lacunes du récit fait par le Thalmud. « Jean, ayant invité (les Pharisiens) et les ayant accueillis avec bienveillance, les laissa d'abord bien se réjouir, puis il leur dit qu'ils connaissaient bien son intention d'être juste (*δίκαιος*, צדיק), et de tout faire pour être agréable à Dieu, ce que du reste les Pharisiens recherchent aussi : il voudrait cependant que, s'ils le voient s'égarer et s'écarter de la voie de la justice (*τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας*, דרך צדקה, cf. *Prov.* xvi, 31), ils le ramenassent et le redressassent. Les Pharisiens lui reconnurent toutes sortes de vertus, et il fut tout heureux de leurs éloges. Mais parmi les convives était Éléazar, homme d'une nature méchante, et porté à la rébellion. « Puisque tu cherches à connaître la vérité, dit-il, et que tu veux être juste (*δίκαιος*), abdique le pontificat et qu'il te suffise de régner sur le peuple. — Et pourquoi, demanda Hyrcan, abdiquerais-je le pontificat? — C'est que, répliqua Éléazar, les anciens prétendent que ta mère a été captive sous le règne d'Antiochus Épiphane. » C'était un mensonge. Hyrcan fut vivement blessé par ces paroles, et tous les Pharisiens s'en indignèrent. Un certain Jonathès, du parti des Sadducéens, qui est en opposition avec celui des Pharisiens, particulièrement lié avec Hyrcan, soutint qu'Éléazar avait, en prononçant ces calomnies, répondu au sentiment général des Pharisiens, et que la chose deviendrait évidente s'il leur demandait quelle punition Éléazar méritait pour ses paroles. C'est ce que fait Hyrcan : il les interroge sur le châtiment qu'ils croient devoir infliger, et il pensera qu'ils ne sont pas complices des calomnies s'ils mesurent leur sévérité à la faute commise. Ils répondirent qu'Éléazar devait être puni

par les verges et la prison. Des injures ne leur paraissaient pas mériter la mort, car, en général, les Pharisiens sont naturellement disposés à l'indulgence dans l'application des peines. Hyrcan fut fort affecté de leur décision et crut qu'Éléazar avait été d'accord avec eux en le calomniant; surtout que Jonathès l'excita encore et l'engagea à faire cause commune avec les Sadducéens, à rompre avec les Pharisiens, à abroger les lois que ceux-ci avaient imposées au peuple et à punir ceux qui continueraient à les observer. Ce fut là l'origine de la haine qui anima la foule contre Hyrcan et contre ses fils[1]. »

[1] Josèphe, *A. J.* XIII, x, 5-6. — *Kiddouschin*, 66 a : תניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית במדבר וכיבש שם ששים כרכים ובחזירתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל אמר להם אבותינו היו וכו׳. Sur le mot de ינאי pour יוחנן, voy. ci-après, p. 95, note 1. Ce nom est donné indistinctement à tous les princes de la famille asmonéenne; le titre de roi est l'effet d'un anachronisme, Jean ne l'ayant pas encore porté. On remarquera encore qu'Éléazar, qui est le nom du Pharisien chez Josèphe, est celui du Sadducéen dans le Thalmud. Avant ויאמר אלעזר, il manque évidemment quelques lignes qui commençaient par les mêmes mots et contenaient l'incitation d'Éléazar à demander aux Pharisiens le châtiment du coupable; le récit du Thalmud ne devient intelligible que complété ainsi par celui de Josèphe. La fin ויהרגו כל הכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר התורה ליושנה, «et on tua tous les sages d'Israël, et le monde resta dans la consternation jusqu'à Siméon ben Schatah, qui vint et remit la Loi dans son ancien état,» provient d'une confusion entre Jean et Alexandre Janée. — Remarquons en passant que cette baraïta est citée par Abaïe, docteur babylonien célèbre, qui florissait au commencement du IVe siècle et qui montre souvent une grande connaissance des choses palestiniennes. Ce même Abaïe ajoute aux paroles d'une autre baraïta יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, «le grand prêtre Jean remplit les fonctions du pontificat pendant quatre-vingts ans, et devint à la fin Sadducéen,» l'explication suivante: הוא ינאי הוא יוחנן, «Janée et Iohanan ne font qu'un.» C'est que pour lui le nom de Janée devient un véritable collectif, et, en effet, en comptant depuis la mort de Juda Maccabée (160), jusqu'à celle d'Alexandre Janée (79), on obtient 81 ans, ou bien, ce qui vaut mieux, en commençant par le pontificat de Jonathan, le premier grand prêtre

En copiant et traduisant les paroles de Josèphe, nous avons fait ressortir la prétention plusieurs fois répétée de Jean au titre de *juste*. Nous tenons à remarquer encore que, partout où l'historien emploie le mot de *Pharisien*, le récit du Thalmud porte *sages* ou *docteurs d'Israël*, excepté dans les paroles accusatrices du Sadducéen, qui s'en sert pour stigmatiser ses adversaires. La fin du paragraphe que nous avons emprunté à l'historien est surtout instructive : l'alliance entre les docteurs et le peuple est déjà si intime que, loin de savoir gré à Hyrcan des soulagements qu'il veut lui procurer par l'abrogation de certaines lois, la foule hait depuis ce temps l'ethnarque et ses fils. Enfin, la question adressée par Hyrcan aux Pharisiens fait bien supposer qu'il était informé des critiques que sa conduite lui attirait de leur part, et ceux-ci paraissent avoir été surtout indignés de l'extrême et imprudente franchise d'Éléazar. Les docteurs craignent ces princes grands prêtres, qui pourraient bien souiller de nouveau le sanctuaire et profaner la sainteté du pontificat. En ceci, ils se trompèrent; les prêtres, nous l'avons déjà dit, étaient jaloux de leur dignité, et les Sadducéens dépassaient quelquefois les rigueurs des Pharisiens quant aux exigences de pureté qu'ils s'imposaient. Nous le reconnaîtrons en résumant plus loin les points des différences qui, peu à peu, se constituèrent entre les deux partis. Mais ces soferim pressentent bien la vérité en se défiant

asmonéen (152), et en terminant par la mort de Salomé (70) on a 79 ans : c'est le temps de la prospérité des Maccabées. Raba, le contemporain d'Abaïe, remarque avec plus de raison : ינאי לחוד ויוחנן לחוד ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו, «Janée est un autre et Iohanan est un autre : Janée était un impie dès le début, tandis que Iohanan était pieux à son début.» — Les Samaritains racontent aussi cette histoire et se rapprochent plus de Josèphe (*Abulfathi Annales Samaritani*, ed. Vilmar, Gothæ, 1865, p. ١٠٣.)

des courtisans qui pouvaient placer leur intérêt personnel au-dessus des intérêts sacrés du sacerdoce, et d'un grand prêtre qui pouvait se servir du pontificat pour mieux assurer son pouvoir de prince.

CHAPITRE VI.

LE SÉNAT. — LES TRIBUNAUX. — LE SANHÉDRIN.

L'acte par lequel les Juifs confèrent le pouvoir suprême à Siméon, père de Jean Hyrcan, et qui se lit dans le premier livre des Maccabées (XIV, 28), mentionne les autorités suivantes : la grande réunion des prêtres et du peuple (ἡ συναγωγή, κτλ, כנסת ou חבר), les chefs de la nation (נשיאי העם ou ראשי אבות), et les Anciens du pays (זקני הארץ). Il y est question, en outre, d'un sénat (γερουσία, cf. II *Maccab.* XI, 27 et *passim*). En effet, la considération dont jouissaient les Anciens en Israël remonte aux temps les plus reculés de l'histoire du peuple, et les membres épars de la Grande synagogue, qui n'était au fond que le grand conseil national, s'étaient bientôt retrouvés ensemble dès que la cause de la dissolution avait disparu. La mauvaise foi de Bacchide et d'Alcime coûta bien encore la vie à soixante docteurs, et, comme nous l'avons déjà remarqué, José ben Ioézer et José ben Iohanan furent peut-être au nombre des victimes; mais la victoire définitive du dernier fils de Matathias rendit bientôt confiance à la nation et à ses chefs.

Le sénat se composait donc, comme autrefois la Grande synagogue, des sommités de la nation, de tous ceux qui se distinguaient par la naissance, la fortune et la science. A juger d'après une inscription qui se trouve sur les monnaies du temps, il s'appelait alors *ḥeber hayyehoudim* (חבר היהודים, « sénat des Juifs[1] »). Sous Siméon et son fils, lorsqu'il s'agit d'organi-

[1] Voir sur le mot חבר et les acceptions qu'il a prises successivement, M. Geiger, *Urschrift*, p. 121 et suiv.

ser, selon ses nouveaux besoins, l'état devenu indépendant, les membres de ce sénat furent probablement appelés à toutes les fonctions administratives et religieuses. Il y avait certainement des tribunaux dans toutes les villes du pays; le tribunal siégeant à Jérusalem devait jouir d'une influence prépondérante. D'après la nature du droit civil dans une législation révélée, la cour de justice est en même temps un synode religieux. Son nom ne nous a été conservé que dans un passage, où il est appelé *le tribunal des Asmonéens* (בית דינו של חשמונאים). La décision qui lui est attribuée a pour but de défendre tout commerce avec une païenne. Comme à l'époque d'Ezra et de Néhémie, sous les Maccabées les troubles de la guerre paraissent avoir eu de même pour conséquence une licence coupable dans les mœurs, licence qui se manifestait par des alliances repoussées par la Loi. L'interdiction se place donc très-naturellement dans un temps où le calme et la paix renaissent dans la société juive, c'est-à-dire sous Siméon ou dans les premières années de son fils Jean [1].

Le sénat ou *ḥeber* renferme toutes les forces vives de la nation, Sadducéens et Pharisiens; il fournit les uns ou les autres à l'ethnarque ou au roi, qui les charge des fonctions publiques selon qu'il incline vers l'un ou l'autre des deux partis. Le tribunal des Asmonéens, dans les commencements du règne de

[1] *Sanhédrin*, 82 a et *Aboda-zara*, 36 b : כי אתא רב דימי אמר בית דינו של חשמונאים גזרו הבא על הגויה אסור משום נשג"א (נדה שפחה גויה אישות) כי אתא רבין אמר משום נשג"ז (נדה שפחה גויה זובה). « Rab Dimé, en arrivant (en Babylone), rapporta : Le tribunal des Asmonéens a défendu le commerce avec une païenne, en sa qualité de femme impure, d'esclave, de femme païenne et de femme mariée. Rabin, en arrivant, rapporta (la même décision), parce que (la païenne est regardée comme) une femme impure, une esclave, une païenne et une prostituée. » (Voyez une autre opinion sur ce tribunal, Frankel, *Hodogetica in Mischnam* (hébreu), I, 41; Leipzig, 1859.)

Jean, dut se composer de Pharisiens et avoir pour président l'ethnarque lui-même. En devenant Sadducéen, Jean n'a certes pas rompu complétement avec ceux qu'il avait longtemps favorisés, et son ressentiment, bien qu'il fût plus qu'un mouvement momentané, ne tourna pas en persécution[1]. Les observations qui avaient été émises contre la réunion du pouvoir royal avec le pontificat paraissent même avoir fait impression sur lui; nous croyons, au moins, en voir une trace dans ses dernières dispositions, d'après lesquelles sa femme devait diriger les affaires politiques, tandis que Judas, surnommé *Aristobule,* deviendrait grand prêtre. A-t-il voulu, comme plus tard son fils Alexandre Janée, se réconcilier de cette façon avec les docteurs, gravement offensés par les punitions dont il avait menacé le peuple, s'il se soumettait à leurs ordres[2]? Mais, la première cause de la désunion entre Jean et les Pharisiens ayant été une décision légale qui déplut au maître, il s'ensuivit, sans doute, que les Sadducéens entrèrent en plus grand nombre dans les tribunaux. Judas ne profita pas du moyen de réconciliation imaginé par Jean, et ne supporta pas le gouvernement de sa mère; le nom de *Philhellène,* ou *ami des Grecs,* qui lui fut donné (*A. J.* XIII, xi, 3), ainsi que l'éloge de Timagène, qu'il sut mériter (*ibid.*), montre suffisamment de quel côté furent ses préférences. Ses monnaies présentent les premières l'inscription grecque de Ἰουδὰ βασιλεύς[3]. Peut-être répudia-t-il volontiers le nom d'*ethnarque,* titre d'une composition nouvelle, traduit de l'hébreu, qui

[1] Voir p. 80, note.

[2] *A. J.* XIII, xi, 1. On a généralement négligé cette ressemblance entre la conduite de Jean et celle de son fils Alexandre.

[3] Voyez Grætz, III, 103. Selon Strabon (*Géographie*, XVI, ii, 40), Alexandre aurait le premier pris le titre royal; mais la courte durée du règne d'Aristobule explique facilement l'erreur du géographe grec.

n'était porté par aucun autre prince et qui pouvait lui attirer des railleries de la part des païens[1].

Alexandre Janée, qui succéda à son frère au bout d'un an, resta longtemps indécis entre les deux partis; c'est que la raison d'état l'emportait définitivement sur la question religieuse, et il favorisa ou persécuta les Pharisiens selon les avantages qu'il en espérait ou les dangers qu'il en redoutait. Comme roi, guerrier et pontife, Alexandre aime les Sadducéens et augmente volontiers leur influence; mais le peuple, la multitude, est attaché aux docteurs, et demande de grands ménagements pour ses favoris. Dans un moment d'exaspération cependant, Alexandre les écrase et les chasse. Toutefois, sur son lit de mort, le roi recommande à Salomé Alexandra les Pharisiens, qui deviennent pendant neuf ans les puissants et fidèles conseillers de la reine. Ils durent alors rentrer en masse dans les tribunaux de Jérusalem, et sous Hyrcan II, fils d'Alexandre, ils se sentirent assez forts pour pouvoir exiger du roi lui-même qu'il parût devant eux en justice (*A. J.* XIV, IX, 4).

C'est à cette occasion que nous rencontrons pour la première fois le nom de *συνεδρίον* (סנהדרין, sanhédrin) employé pour désigner le tribunal. Il n'est certes pas antérieur au temps des Asmonéens[2], et il n'est guère probable qu'on l'eût choisi immédiatement après l'époque où les persécutions qu'on

[1] Voyez ci-dessus, p. 66, note 3. Peut-être, par ses dispositions mondaines, Aristobule avait-il inspiré des craintes à Hyrcan sur son lit de mort : car, eu égard à son règne si court, il faut supposer que le surnom de *Philhellène* avait été mérité et donné du vivant de son père. Cependant, je pense qu'on se tromperait si l'on supposait à Judas les goûts antijudaïques des anciens hellénistes, que ses aïeux avaient si vigoureusement combattus. Les Sadducéens, tout aristocrates qu'ils furent, étaient des hommes du monde; ils aimaient, ainsi que les rois depuis la mort de Jean, une certaine élégance qui déplaisait aux Pharisiens.

[2] Le Thalmud et les Targoumim parlent du sanhédrin déjà à l'époque de

venait de subir inspiraient un sentiment de répulsion contre tout ce qui était grec. Nous connaissons, du reste, le nom que le tribunal prit alors : ce fut, nous l'avons déjà dit, celui de Bèt-din des Asmonéens. D'un autre côté, un changement semblable n'est jamais limité au nom seul; il implique d'ordinaire une transformation de la chose elle-même, et suppose quelque événement considérable, capable de le produire. Nous croyons que cet événement important eut lieu au moment où Jean Hyrcan abandonna les Pharisiens, où, craignant l'ascendant croissant de ce parti sur la nation, il diminua leur pouvoir en soumettant les tribunaux à une nouvelle organisation. Depuis le pontificat de Jonathan (152), plus de quarante ans s'étaient écoulés, et ce temps avait suffi pour faire perdre aux choses grecques ce qu'elles avaient eu d'odieux.

L'incertitude et la confusion commencent dès qu'on veut pénétrer plus avant dans cette organisation, et résoudre les diverses questions qui se rattachent au nombre des membres du sanhédrin et à leurs diverses fonctions. Nous avons déjà éprouvé le même embarras, lorsqu'il s'est agi de déterminer les mêmes points de détail pour la Grande synagogue. Il a fallu nous résigner à regarder ces difficultés comme insurmontables pour ces temps anciens; en sera-t-il de même pour l'époque que nous avons à traiter maintenant? Cette fois, nos sources thalmudiques ont réponse à tout; mais quelle confiance méritent ces traditions, assez nettes et assez précises en général, mais contradictoires dans certains cas spéciaux, et souvent en désaccord avec d'autres indications qui se rencontrent dans ces mêmes sources?

Moïse. (Voyez Buxtorf, *Lexicon*, s. v. סנהדרין, col. 1513.) Jost (*Geschichte des Judenthums*, 1857, I, 126), pense que le nom de *sanhédrin* est encore postérieur à Hyrcan.

Il est question dans la Mischna de petits tribunaux de trois, cinq ou sept[1] membres, de petits sanhédrins composés de vingt-trois membres, et d'un grand sanhédrin, qui en comptait soixante et onze. Chacun de ces trois tribunaux a ses attributions et sa compétence. A la tête du sanhédrin, probablement du grand, sont placés deux hommes, l'un le président, appelé *nasi* (נשיא, « prince »); l'autre, le vice-président, qui porte le titre d'*ab-bèt-din* (אב בית דין, « père ou chef du tribunal »). Ces deux dignitaires, dont on fait remonter la création à une époque antérieure aux Maccabées, et qu'on considère en même temps comme les continuateurs de l'ancienne tradition juive[2], sont appelés *zouggôt*, זוגות, « couples »), et, pour le temps avant les Asmonéens, *eschcôlôt* (אשכלות), terme vague qu'on a expliqué par « grappes de vigne, » expression métaphorique pour l'excellence et la valeur de ces hommes *sans tache*, comme le dit une baraïta, ou bien, par « hommes universels » (אשכל=איש כל)[3]. Toute petite ville avait un petit tribunal, les

[1] m. *Sanhédrin*, I, 3, il y a divergence d'opinion, si pour l'ordination, etc. il faut trois ou cinq juges; puis (*ibid.* 2) on parle, pour la fixation du calendrier, de trois juges qui commencent les recherches, de cinq qui discutent et de sept qui décident. La réduction du tribunal ordinaire au nombre de trois juges provenait peut-être de l'insuffisance d'hommes assez instruits dans les petites villes. Ainsi (*Sanhédrin*, 17 b), on lit : אמר ר׳ יהודה אמר רב כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין ובביתר היו שלשה וביבנה ארבעה ר׳ אליעזר ור׳ יהושע ור׳ עקיבא ושמעון התימני דן לפניהם בקרקע. « Rab Iehouda, au nom de Rab, dit : Dans une ville où il n'y a pas deux hommes pour discuter un cas, et un qui puisse les écouter (et comprendre), on n'établit pas de sanhédrin. A Bettar il y avait trois hommes; à Iabnèh quatre, savoir : R. Éliézer, R. Josué et R. Akiba, puis Siméon de Timnah assis à leurs pieds. » (Voy. du reste sur ce dernier passage, ci-après, chap. XX.)

[2] Voir tout le premier chapitre de m. *Abot;* m. *Ḥagiga*, II, 2 et b. *ibid.* 16 b.; j. *ibid.*

[3] Les deux explications se trouvent dans les Thalmuds; la première, m. *Sota*,

grandes en avaient un de vingt-trois juges. Au temple de Jérusalem siégeaient trois sanhédrins de vingt-trois membres : l'un à la porte de la montagne du temple, l'autre à la porte du parvis et le troisième dans la salle en pierres taillées.

Mais s'imagine-t-on que, depuis Hyrcan jusqu'à l'époque de la domination romaine, l'organisation soit restée invariablement la même, bien que les fonctions et la compétence du sanhédrin aient nécessairement changé[1] ? Quiconque connaît les procédés du Thalmud conviendra que nous possédons probablement un compromis entre les traditions des différents temps et les transformations de toute sorte que l'institution a traversées, compromis fondé sur de savantes et minutieuses déductions tirées des versets de la Bible. Les souvenirs, combinés avec les textes, ont dû se plier à cette autorité irrécusable, et l'ensemble a pu fournir un système bien imaginé et très-acceptable, mais incertain au point de vue historique.

Josèphe, muet comme il l'est toujours lorsqu'il s'agit de

9, 10, l'autre *Sota*, 48 b; *Temoura*, 15 b (איש שהכל בו). (Voyez note v à la fin du volume.)

[1] m. *Sanhédrin*, XI (X), 4 : שלשה בתי דינין היו שם אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה ואחד בלשכת הגזית. Dans une baraïta (j. *ibid.* I, 4), on lit : אמר ר' יוסי בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא סנהדרין של ע"א היתה יושבת בלשכת הגזית ושני בתי דינין של שלשה שלשה היו יושבין אחד בחיל ואחד בהר הבית ובתי דינין של שלשה ועשרים היו יושבין בכל עיירות ארץ ישראל. On voit facilement qu'il y a dans notre texte une confusion, et qu'il faut lire, la première fois ושני ב"ד של שלשה ועשרים, et la seconde fois וב"ד של שלשה שלשה. On a donc, « R. José dit : Autrefois il n'y avait pas de discussions en Israël; le sanhédrin de soixante et onze siégeait dans la salle en pierres taillées, et deux tribunaux, chacun de vingt-trois, siégeaient, l'un au *ḥel* et l'autre sur la montagne du temple. Des tribunaux de trois membres siégeaient dans toutes les villes du pays d'Israël. » Ceci s'accorde assez bien avec nos conclusions, lorsqu'on suppose que le tribunal de soixante et onze est le total des trois tribunaux de vingt-trois, réunis.

décrire les institutions de son pays, parle certainement de ce qui existait de son temps, lorsqu'il attribue à Moïse l'établissement dans chaque ville d'une autorité de sept personnes, « se distinguant par leur amour du bien et du juste. » On leur adjoindra, continue-t-il, deux aides, pris parmi les Lévites (*A. J.* IV, VIII, 14). Il raconte aussi que, placé à la tête de la Galilée, il y établit, sous sa présidence, un sénat de soixante et dix membres, qui dut connaître des causes graves; puis il institua un tribunal de sept juges dans chaque ville (*B. J.* II, XX, 5). Certes, Josèphe a modelé l'organisation de la province qui était sous ses ordres sur l'organisation en vigueur à Jérusalem et dans la Judée. Son témoignage, quelque incomplet qu'il soit, est néanmoins le plus ancien que nous possédions.

Sous les procurateurs romains, la Judée n'eut plus qu'un droit de justice très-restreint. Le tribunal de *sept*, dont il reste un souvenir dans les *sept notables de la ville* (שבעה טובי העיר, *Megilla*, 26 a), et que la Mischna réduit à cinq ou à trois (*Sanhédr.* I, 2), ne peut prononcer que la peine de la flagellation : ce sont les *συνέδρια*, dont parlent les Évangiles [1] (*Marc*,

[1] j. *Sanhédrin*, I, 1; VII, 2 : תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות מישראל « Une baraïta dit : Un peu plus de quarante ans avant la destruction du temple, on enleva aux (Juifs) le droit de prononcer les peines capitales, et sous Siméon ben Schataḥ ils ne pouvaient plus connaître des affaires d'argent. » (Pour cette dernière date, voyez ci-dessus, p. 69, note 1.) L'époque désignée est celle de Ponce-Pilate, qui fut procurateur romain de 18 à 37. Cependant il n'est guère probable que le *jus gladii* soit resté aux Juifs jusque-là : il doit avoir cessé depuis Coponius (7 après J.C.). (Voir *Jean*, XVIII, 31, et *A. J.* XX, IX, 1.) Ces quarante ans forment un nombre rond qu'on retrouve encore dans un passage qui a peut-être un certain rapport avec celui que nous venons de citer. Le voici : ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין (מלשכת הגזית) וישבה לה בחנות « Quarante ans avant la destruction du temple, le Sanhédrin s'exila (de la salle

XIII, 9; *Matthieu,* X, 17). Le sénat de soixante et dix membres, à l'époque dont parle Josèphe, fut convoqué dans un moment où l'insurrection triomphante rendit pour un instant aux Juifs le droit entier de connaître de toutes les causes, de quelque nature qu'elles fussent; puis ce sénat ne fut pas seulement une cour de justice; il eut encore à prendre toutes les mesures nécessaires pour la défense du pays. Il s'appuyait, pour sa composition, sur l'exemple des soixante et dix anciens, dont il est question dans le Pentateuque (*Nombres,* XI, 16), et auxquels on ajoutait Moïse comme président (voy. m. *Sanhédrin,* I, 6). Mais l'historien juif ne parle nulle part du petit sanhédrin *de vingt-trois* (של עשרים ושלשה); ce tribunal, qui n'a rien d'analogue dans l'Écriture, doit cependant se rattacher à une tradition réelle[1]. En effet, en examinant la composition numérique des trois tribunaux, on s'aperçoit facilement que le petit sanhédrin forme comme le milieu d'une proportion progressive entre les deux autres tribunaux; car il est le triple du tribunal de sept juges, augmenté d'un président et d'un vice-président ($23 = 3 \times 7 + 2$), et celui de soixante et onze est, à son tour, le triple du sanhédrin de vingt-trois membres, augmenté de ses deux chefs ($71 = 3 \times 23 + 2$). Si la tradition sur l'existence des trois tribunaux siégeant au temple était fondée, on devrait alors supposer que le grand sanhédrin n'était que la réunion de ces cours inférieures, qui s'assemblaient dans les grandes circonstances pour former une cour suprême de justice et de législation. On pourrait aller plus loin : en considérant les trois éléments dont se composa le patriciat juif, les prêtres,

en pierres taillées), et s'établit dans une échoppe.» (*Aboda-zara*, 8 b; cf. *Rosch-haschana*, 31 a).

[1] La déduction donnée m. *Sanhédrin*, I, 6, n'a rien de sérieux.

les lévites et les Israélites aptes à contracter alliance avec le sacerdoce, et eu égard à la gradation qu'on remarque quant à la sainteté des trois emplacements occupés par les trois cours siégeant au temple, on serait peut-être autorisé à voir, dans les trois tribunaux, un bèt-din de prêtres dans la salle en pierres taillées ; un autre bèt-din, de lévites, à la porte du parvis, et un troisième, de notables israélites, à l'entrée de la montagne du temple. On pourrait même citer des passages thalmudiques à l'appui d'une conjecture semblable[1] ;

[1] D'après *Sifré* sur le *Deutéronome*, § 153, un tribunal doit renfermer des prêtres et des lévites (אל הכהנים הלוים מצות בית דין שיהיו בו כהנים ולוים). Tos. *Sanhédrin*, c. IV, paraît encore plus explicite : (l. ומגיהין) ומניחין אותו בבית דין של כהנים ובבית דין של לוים ובבית דין של ישראל, « et l'on corrige (on revoit le rouleau de la Loi pour le rendre correct) au tribunal des prêtres, au tribunal des lévites et au tribunal des Israélites. » (Voir M. Geiger, dans le recueil (hébreu) intitulé *Ozar-Neḥmad*, IV, 102 et *Jüd. Zeitschrift*, IV, 117-118. L'excellente leçon ומגיהין est due à M. Jacob Reifman, dans son programme intitulé *Kol-Mebasser*, d'après j. *Sanhédrin*, II, 6, 20 c.) Il est question d'un tribunal de prêtres (ב"ד של כהנים) qui réclamait pour une veuve issue d'une famille sacerdotale un douaire deux fois plus fort que celui qu'on payait à d'autres veuves (m. *Ketoubot*, I, 5) ; puis, des anciens du sacerdoce (זקני כהונה), considérés comme une fraction et une délégation particulière du bèt-din (שלוחי בית דין), envoyée auprès du pontife (m. *Ioma*, I, 5) ; enfin, des jeunes prêtres (פרחי כהונה) qui se chargent, dans certains cas, d'une exécution sommaire, au lieu de livrer le coupable entre les mains de la justice (m. *Sanhédrin*, IX, 7 : אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה וגו'). (Voyez sur les *fils des grands prêtres*, qui étaient opposés à Ḥanan, note V à la fin du volume). Ailleurs encore (m. *Rosch-haschana*, I, 7), des témoins qui doivent déposer pour la fixation de la néoménie, se présentent d'abord devant les prêtres, qui émettent leur opinion (וקבלו הכהנים וגו'), et ensuite devant le tribunal, qui est d'un avis différent (וכשבאו לפני בית דין וגו'). On rencontre de même des traces d'un tribunal de lévites, *Sifré* sur *Nombres*, § 122 p. 416, de l'édit. Friedman, Vienne, 1864 ; cf. *Ialkout*, I, 759. Parmi tous ces passages, qu'on pourrait encore augmenter facilement, on chercherait, je pense, en vain où finit la tradition et où commencent les déductions de la logique

mais, au milieu des assertions diverses qui se contredisent dans nos sources, le seul fait certain restera l'institution du sanhédrin par Hyrcan sous la direction supérieure d'un nasi et d'un ab-bèt-din, et une tradition très-authentique nous a transmis les noms des deux premiers titulaires revêtus de ces dignités, Josué ben Peraḥiah et Nitaï d'Arbéla.

On a conservé fort peu de détails sur ce premier *couple*. La mischna *Abot* I, 6-7, cite de ces docteurs les aphorismes suivants : « Soumets-toi à un maître, acquiers-toi un ami, et juge chacun avec indulgence ; » recommandation de Josué. Nitaï indique plutôt ce qu'il faut éviter : « Éloigne-toi d'un mauvais voisin, ne choisis pas un ami impie, et ne doute pas du châtiment (qui attend le méchant). » Ce sont là des maximes fort belles, mais qu'il ne faut pas trop presser afin d'en faire sortir quelque intention précise, dirigée contre l'un ou l'autre des deux partis qui divisaient le monde juif[1]. Il est certain que

rabbinique. — Les attributions des tribunaux sont très-bien résumées dans Grætz, III, 89 et suiv.

[1] L'indulgence recommandée par Josué irait contre la sévérité extrême qu'on reprochait aux Sadducéens; la certitude d'une rétribution, affirmée par Nitaï, serait dirigée contre l'indifférence que les Sadducéens affectaient volontiers à l'égard des châtiments d'une vie future. Mais les expressions sont beaucoup trop vagues pour pouvoir être ainsi commentées. (Voir du reste ch. VIII.) — Une légende singulière qui se lit dans le Thalmud (*Sota*, 47 a, et *Sanhédrin*, 107 a, des éditions non expurgées par la censure) reproche, au contraire, à Josué ben Peraḥia sa trop grande dureté envers le Christ, qui aurait déterminé Jésus à abandonner le judaïsme. Mais tout rapport entre ce Pharisien, qui vivait cent ans avant Jésus, et Jésus lui-même est impossible. Voici, du reste, ce passage : ת"ר לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת לא כאלישע שדחפו לגיחזי בשתי ידיו ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו להנוצרי בשתי ידיו .... יהושע בן פרחיה מאי היא כד הוה קא קטיל ינאי מלכא לרבנן שמעון בן שטח אטמינהו אחתיה יהושע בן פרחיה וישו ערק לאלכסנדריא של מצרים כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח מני ירושלם עיר הקדש לך אלכסנדריא של מצרים

la Mischna a considéré ces deux docteurs comme des Pharisiens; autrement elle ne les aurait point placés parmi les anneaux de la tradition[1]. Il est plus difficile de se rendre compte de la raison qui peut avoir déterminé le choix de Hyrcan en faveur de deux Pharisiens, s'il était déjà passé dans le camp opposé au moment où il forma le sanhédrin.

אחותי בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה אמר שמע מיניה הוה ליה שלמא כי אתא איקלע לההוא אושפיזא.... אמר ליה חזור בך א"ל כך מקובלני ממך כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה דאמר מר ישו כישף והסית והדיח והחטיא את ישראל. «Les Rabbins enseignent : Toutes les fois que la main gauche repousse, la main droite doit rapprocher, contrairement à la conduite d'Élisée, qui repoussa Géḥazi de ses deux mains et à celle de Josué ben Peraḥia, qui en fit de même à l'égard du Nazaréen..... Qu'y eut-il avec Josué b. P.? Lorsque le roi Janée fit tuer les docteurs, Siméon ben Schataḥ fut caché par sa sœur, mais J. b. P. et Jésus s'enfuirent à Alexandrie en Égypte. La paix étant rétablie, Siméon ben Schataḥ envoya le message suivant : De moi Jérusalem, la ville sainte, à toi Alexandrie en Égypte, ma sœur! Mon mari habite au milieu de toi, et moi, je suis assise abandonnée. Josué dit aussitôt. J'en conclus que la paix est rétablie. A son arrivée à Alexandrie, Josué était descendu chez cette hôtesse. (Jésus, poursuit la légende, avait fait sur la personne de l'hôtesse quelques observations qui avaient semblé inconvenantes au docteur.) Repens-toi, dit Josué. Tu m'as appris, répondit Jésus que quiconque pèche et fait pécher la multitude n'est plus admis au repentir, et il est dit : Jésus fit des prodiges, séduisit Israël et le fit tomber dans l'erreur.»

[1] *Abot*, I, 6, Siméon et Iehouda sont représentés comme les disciples et successeurs de José ben Ioézer et de José ben Ioḥanan. Mais les mots קבלו מהם, «ils reçurent la tradition d'eux,» ne doivent pas être pris à la lettre, et, en tout cas, ne répondent pas à la vérité historique. Il y a, sans doute, un intervalle, entre les derniers *eschcôlot* et le premier *couple* (note V, à la fin du volume), et le *tribunal des Asmonéens* fut probablement présidé par Jean lui-même. — Ces deux docteurs sont encore mentionnés m. *Ḥagiga*, II, 2, dans une question relative à un rit de sacrifice et au sujet de laquelle les deux chefs du sanhédrin auraient été toujours divisés. — Dans les éditions du Thalmud de Jérusalem, cette mischna porte מתיי, «Matthieu,» à la place de ניתיי, «Nitaï.»

CHAPITRE VII.

LES ASMONÉENS APRÈS JEAN HYRCAN. — LES *COUPLES* DE CETTE ÉPOQUE.

Nous allons réunir ce que les sources rabbiniques renferment de détails sur les princes qui ont succédé à Jean. Les Thalmuds passent sous silence Judas Aristobule et Antigonus, mais ils ont retenu quelques événements du long règne de Jonathan ou Janée Alexandre [1] (105-79).

[1] M. de Saulcy (*Numismatique judaïque*, p. 92 et 105) a le premier reconnu que les monnaies portant le nom de Jonathan ne devaient pas être attribuées au fils de Matathias, mais à Alexandre. M. Lévy (*Jüdische Münzen*, Breslau, 1862, p. 57 et suiv. et 115 note) est d'accord avec le savant numismate français, et a parfaitement raison en regardant ינאי ou יני, comme une abréviation de יונתן ou ינתן. M. Grætz (III, 107, note 2) montre dans cette circonstance une réserve qui a lieu d'étonner de sa part. Rien n'est cependant plus sûr que la contraction du nom Jonathan en Janée. En comparant *Baba-metzia*, 85 b, avec *Midrasch* sur *Kohélet*, IX, 10, on voit que ce dernier porte R. Jonathan où le Thalmud a R. Janée (ור' יוחנן אצל מי אצל ר' ינאי ור' ינאי אצל מי וגומר, pour אצל ר' יונתן בן עמרם ור' יונתן בן עמרם וגו'); il est vrai que dans *Aboda-zara*, 36 b, le nom de R. Janée se rencontre à côté de celui de Nathan (pour Jonathan) ben Amram dans une série de savants cités par le même R. Zeïra, qui est l'auteur du passage de *Baba-metzia;* mais cela repose probablement sur une erreur. ינאי est bien le même nom que ינתן, comme זכאי est égal à זכריה. (Parmi les premiers évêques de Jérusalem, il y en a un qui est appelé tantôt *Zaccæus*, tantôt *Zacariah;* voy. *Oriens Christianus*, III, col. 142.) נתאי est ainsi égal à נתן ou נתניה et נתנאל; גראי (*Ketubot*, 105 a) = גדליה; אלעאי et אלעי = אלעזר ou אליעזר; יוחאי ou יחאי et יוחי = יוחנן; שמי ou שמאי = שמעיה ou שמריה; טבאי ou טבי (dans le j.) = טוביה ou טוביאל; יוסי = יוסף; עזאי = עזריה ou עזיאל, etc. Dans toutes ces abréviations, les deux premières lettres sont conservées, et l'on ne paraît s'écarter de cette règle que lorsque

Janée aima la guerre et ne pensa qu'à agrandir son royaume. Vivant ainsi souvent loin de Jérusalem, il laissa les affaires intérieures entre les mains de Salomé ou Alexandra, sa femme, qui était la sœur de Siméon ben Schataḥ. Ce docteur, qui remplit probablement d'abord les fonctions d'ab-bèt-din sous le nasi Josué ben Peraḥia, lui succéda ensuite dans ces hautes fonctions, ayant sous lui Iehouda ben Tobaï comme ab-bèt-din[1]. Les sentiments de la reine, ouvertement favorables aux Pharisiens, contre-balancèrent certainement pendant les premières années de ce règne l'aversion que ce parti inspirait au roi. Siméon ben Schataḥ s'attira le premier le ressentiment de Janée. « Trois cents naziréens, racontent nos sources[2], arrivés à Jérusalem, devaient sacrifier neuf cents vic-

la première lettre est un *alef*, p. e. בא (ווא) = אבא, פס = אפס, לעזר (Λάζαρος) = אלעזר, בון = אבון, etc. ou un *hé*, p. e. לל pour הלל. Nous ne savons donc pas pourquoi M. Grætz (III, 106) regarde ינאי comme égal à יוחנן. Le passage dans *Kiddouschin*, 66 a (voy. p. 80, note 1) ne prouve rien; car le nom de *Janée* désigne dans le Thalmud indifféremment tous les princes Asmonéens.

[1] Comme on le verra dans ce chapitre, ces deux chefs sont souvent nommés l'un pour l'autre. Le Thalmud de Jérusalem (*Ḥagiga*, II, 2) est incertain sur celui des deux qui occupait le premier rang. La Mischna, en nous donnant la série des *couples*, n'a certes pas voulu dire par là que les deux chefs fussent entrés en même temps dans le sanhédrin; il est plus naturel de penser que, l'un étant mort, le survivant prit ou reçut un autre collègue et devint lui-même nasi, si jusque-là il n'avait été qu'ab-bèt-din. De cette façon Siméon ben Schataḥ pouvait avoir rempli d'abord l'une ou l'autre de ces fonctions avec Josué ben Peraḥia (p. 93, note 1), puis en avoir rempli d'autres plus tard avec Iehouda ben Tobaï.

[2] Le texte que nous avons traduit est celui de *Beréschit-rabba*, c. XCI. On peut comparer *Midrasch-rabba* sur *Kohélet*, VII, 11, et j. *Nazir*, V, 3; *Berachot*, V, 2. Nous avons emprunté à la version du *Jeruschalmi* les mots מלין דחכמה, « des paroles de sagesse, » à la place de מלין דאוריתא, que portent les *Midraschim*, bien que, en prenant אוריתא dans le sens plus général de la Bible, les personnages du royaume des Parthes eussent pu penser aux nombreuses citations des Écritures

times; comme c'était au temps de Siméon ben Schataḥ, ce docteur trouva moyen de dispenser cent cinquante d'entre eux de leur sacrifice, mais il ne put pas en dispenser les cent cinquante autres. Siméon se rendit auprès du roi Janée et lui dit : «Voici trois cents naziréens qui n'ont pas de quoi payer les neuf cents victimes dont ils ont besoin; donne une moitié, je donnerai l'autre et ils pourront faire leurs sacrifices.» Janée fit ainsi et les naziréens immolèrent leurs victimes. Mais la conduite de Siméon fut dénoncée au roi : «Sache, lui dit-on, que tout s'est fait à tes dépens, et que Siméon n'y a contribué en rien.» Janée fut courroucé, et Siméon, ayant appris que le roi était en colère contre lui, eut peur et s'enfuit. Quelque temps après, de grands personnages du royaume des Parthes mangèrent à la table du roi. «Notre seigneur et roi, lui dirent-ils, nous nous rappelons avoir rencontré ici un docteur qui nous faisait entendre des paroles de sagesse.» Janée dit à la sœur de Siméon de faire venir son frère. «Donne-moi ta parole, fit la reine, et envoie-lui ton anneau; il viendra.» Le roi donna sa parole et envoya son anneau à Siméon, qui vint. A peine entré, il s'assit entre le roi et la reine. «Pourquoi t'es-tu enfui? lui demanda Janée. — J'ai appris, répondit Siméon, que mon seigneur et roi était irrité contre moi, et, ayant peur qu'il m'ôte la vie, je me suis conformé à ce verset (*Isaïe*, XXVI, 20) : «Cache-toi un «instant seulement, jusqu'à ce que sa colère soit passée.» — Et pourquoi m'as-tu trompé? reprit le roi. — Je ne t'ai point

dont le docteur regretté par eux avait l'habitude d'émailler ses discours; notre histoire en fournit de nouveaux exemples. Un fragment seulement se trouve dans b. *Berachot*, 48 a : «Le roi et la reine, assis à table, ne trouvant personne qui pût réciter la bénédiction parce que les docteurs avaient été tués, la reine, après avoir obtenu la promesse formelle de Janée qu'il ne molesterait pas Siméon, le fit venir.»

trompé, répliqua Siméon, tu as fourni ton argent, moi, j'ai donné ma science (en dispensant la moitié des naziréens); Kohélet a bien dit (VII, 12) : « L'abri de la sagesse est comme l'a-« bri de l'argent. » — Alors pourquoi ne me l'as-tu pas dit? — Si je te l'avais dit, tu ne m'aurais pas donné (ce que je t'ai demandé). — Pourquoi as-tu pris place entre le roi et la reine ? — Dans le livre de Ben-Sira on lit : « Porte haut la « science et elle t'élèvera, elle te placera entre des princes. » Janée ordonna qu'on lui versât de l'eau dans le vin et qu'il dît la bénédiction de table. Siméon commença : « Béni soit (Dieu) pour la nourriture qu'ont prise Janée et ses compagnons! » — Tu restes donc toujours aussi entêté, dit le roi, jamais je n'ai entendu le nom de Janée dans la bénédiction de table. — Aurais-je pu dire, répondit Siméon, « Bénissons « (Dieu) pour ce que *nous* avons mangé, tandis que je n'ai « rien pris. » L'ordre fut donné qu'on apportât à manger pour Siméon, et, lorsqu'il eut fini, il dit : « Béni soit (Dieu) pour ce que nous avons mangé! »

Les dispositions hostiles de Janée éclatèrent à une autre occasion. C'était un usage ancien de faire, pendant les fêtes des Tabernacles, une libation d'eau sur l'autel. Le roi, remplissant les fonctions de pontife, témoigna son dédain pour cette coutume, à laquelle les Pharisiens seuls attachaient de l'importance; il versa ostensiblement l'eau à terre. Les assistants, outrés de ce qu'ils considéraient comme une profanation, lancèrent aussitôt contre lui les cédrats que, selon l'usage prescrit pour cette solennité, ils tenaient dans leurs mains. Plusieurs milliers d'hommes tombèrent sous les coups de la garde étrangère, que le roi en fureur avait appelée à son secours[1].

[1] Notre manière de présenter cet événement est basée sur Josèphe (*A. J.* XIII,

Depuis ce moment les luttes ne cessèrent plus. Après une défaite que le roi des Arabes lui avait fait essuyer devant Gadara, Janée offrit la main aux Pharisiens, qui la repoussèrent avec dédain et se lièrent même avec les Syriens contre lui. La guerre fut conduite avec des chances diverses; à la fin, la victoire se décida pour Janée. Mais 50,000 Juifs avaient succombé dans ces combats (*A. J.* XIII, xiii, 5), et, après la bataille décisive de Béthome, le vainqueur, pendant un festin qu'il donna à ses femmes, fit crucifier huit cents prisonniers sous ses yeux. A la nouvelle de cette terrible vengeance, les Pharisiens s'enfuirent de Jérusalem[1]. Siméon ben Schataḥ

xiii, 5), qui raconte l'attaque des Juifs contre Janée au moment où, debout sur l'autel, il devait faire le sacrifice, sans motiver la soudaine irritation du peuple, et sur un passage du Thalmud (*Soucca* 48 b), où l'on ne parle que d'un Sadducéen (מעשה בצדוקי אחד שניסך על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם), sans mentionner le nom du roi. — Encore au iiie siècle, les Juifs de Maḥouza, en Babylonie, montrent leur mécontentement de la même façon, en lançant leurs cédrats à la tête de R. Zeïra. (Voy. *Kiddouschin*, 73 a.)

[1] Le § 33 de la *Megillat Ta'anit* est ainsi conçu : (בשבעה עשר ביה (באדר קמו עממיא על פליטת ספריא במדינת בליקוס ובית זבדאי והוה פורקן לבית ישראל. (Cf. j. *Ta'anit*, ii, 13, où on lit : בשבעת ביה... כולקים... זבדין, et où les deux derniers mots manquent.) Ces mots obscurs sont accompagnés d'une glose qui n'est pas plus claire, d'après laquelle « les docteurs, persécutés par le roi Janée, se sauvent en Syrie et s'établissent à *Koslikos* (קוסליקוס, autre variante pour בליקוס et כולקים). Ils y sont assiégés, pressés et battus par les païens; cependant une partie s'échappe et atteint Bèt-Zabdé, où elle reste jusqu'à la nuit pour continuer sa fuite. « R. Iehouda ajoute » : On avait attaché un cheval à la porte de la maison où l'on avait cherché un refuge, et l'on trompait ainsi les passants, qui s'imaginaient qu'aucun Juif n'était là; on pouvait de cette manière attendre la nuit pour s'enfuir. Le jour de la fuite est devenu jour de fête. R. « Ḥidka dit » : Le jour où les païens voulaient égorger les docteurs d'Israel, la mer inonda et dévasta la troisième partie du monde habité (ישוב = ἡ οἰκουμένη). » M. Grætz (III, 425) regarde cette note comme historique et en tire le fait que nous avons considéré comme probable, surtout d'après ce que dit Josèphe, *A. J.* XIII, xiv, 2. Mais je ne crois pas que le glossateur ait compris le sens du paragraphe qu'il

trouva probablement un asile en Palestine, grâce à la protection puissante de sa sœur; Iehouda ben Tobaï paraît avoir

cherche à expliquer; il a été égaré entre autres choses par le mot פליטת, qui veut dire, en effet, «ce qui s'échappe par la fuite.» Mais je pense que פליטת ספריא a ici, comme שאר ישראל ופליטת בית יעקב (*Isaïe*, x, 20), ou comme l'expression de פליטת סופריהם du Rituel juif (*Bénédictions des Schemona esréh*, 13ᵉ bénédiction), le sens usité chez les prophètes: «ce qui après les malheurs et les persécutions d'Israël est resté et s'est conservé, grâce à la protection divine, qui ne l'abandonne jamais.» On se sert surtout de cette locution quand il s'agit d'une attaque nouvelle dirigée contre le peuple, si souvent éprouvé. Les endroits nommés dans ce petit texte paraissent être Chalcis (Anjar) et le territoire de Zebedany, à l'est de cette ville, dans la direction de Damas. Ce sont les hauteurs de Zebedany qui sont entendues par τὸ διεῖργον ὄρος, que Pompée franchit, en 63, pour se rendre de Chalcis à Damas, Josèphe, *A. J.* XIV, III, 2. Le nom de Zebedany rappelle les Zabedéens, tribu arabe qui a campé à l'est du Léontès à l'époque où Jonathan, l'Asmonéen, eut à se défendre contre Démétrius Nicator (I *Maccab.* XII, 31), et dont il reste peut-être aussi une trace dans la localité de Zabida, au sud-est de Beirut. Si, d'un autre côté, Bérôta (ברותה, *Ézéch.* XLVII, 16; voy. *Thesaurus*, p. 176, col. 2; Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, I, 155) est la ville de Beirut, il s'ensuivrait que le terme si vague de חמת (*Ézéchiel*, ibid.), ou ἡ Ἀμαθῖτις χώρα (I *Maccab.* XII, 25), pourrait s'appliquer à tout le pays situé au nord de la Phénicie, et de la Galilée. Le Zabida de nos cartes serait donc le même que celui du *Midrasch-rabba* sur *Genèse*, XLIX, 13, où il est dit: וירכתו עד צידון ר' אלעזר אמר זביד דגליל «*Et un côté* (*de Saboulon*) *s'étend vers Sidon.* R. Elazar dit: Vers Zébid de la Galilée,» puisque cette localité se trouve entre Beirut et Sidon. Toutes ces données réunies nous engagent à regarder le triomphe des Juifs inscrit dans notre chronique comme le triomphe de Jonathan, raconté I *Maccab.* XII, 24-32. Le mot פורקן, qui ne signifie pas une victoire par les armes, mais une délivrance inattendue, obtenue par l'assistance divine, s'applique parfaitement à un événement où l'ennemi, frappé d'une soudaine terreur, prend la fuite sans se battre (*ibid.* v. 28-29); on y voyait le doigt de Dieu, comme à l'époque de Gédéon (*Juges*, VII, 15 et suiv.), ou d'Élisée (II *Rois*, VII, 1 et suiv.), et l'on instituait une fête commémorative. Pour bien comprendre la marche suivie par les Syriens et Jonathan, il faut, je pense, regarder le nom du fleuve *Eleutheros*, au verset 30, comme une erreur; Démétrius et son armée devaient plutôt traverser le Léontès. La même faute est répétée par Josèphe, *A. J.* XIII, v, 10; mais on sait que l'historien ne fait en tout ceci que copier servilement, et quelquefois fort mal,

cherché un refuge à Alexandrie; d'autres allèrent peut-être se cacher dans le Nord, pour échapper à la persécution de ce roi, à qui son acte de cruauté valut le surnom d'*Assassin*.

De nouveaux combats appelèrent Janée au delà du Jourdain; mais, devant la forteresse de Ragaba, la maladie qu'il s'était attirée par son intempérance fit de grands progrès, et, se sentant mourir, il remit à sa femme les rênes du gouvernement, en lui disant : «Ne crains ni les Pharisiens, ni ceux qui ne le sont pas, mais crains les hypocrites qui affectent une ressemblance avec les Pharisiens, dont les actes sont comme ceux de Zimri (*Nombres*, xxv, 14), et qui réclament une récompense comme Pinehas [1].» Janée mourut, et, d'après une tradition bien vague, les Pharisiens auraient institué, pour témoigner leur joie, une fête commémorative à l'occasion de cette mort [2]. Josèphe dit, au contraire, qu'ayant appris les dernières dispositions du roi ils lui avaient fait des funérailles plus splendides qu'à aucun de ses prédécesseurs (*A. J.* XIII, xvi, 1). On raconte aussi que, «dans un pentateuque ayant appartenu à (Janée) Alexandre, les noms de

le premier livre des Maccabées. On peut voir sur la confusion entre ces deux fleuves, Reland, *Palæstina*, p. 291.

[1] *Sota*, 22b : אמר לה ינאי מלכא לדביתהו אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס. Si le Thalmud nous a conservé textuellement les paroles du roi mourant, elles confirment ce que nous avons dit plus haut sur les sobriquets de *Pharisiens* et de *Sadducéens*. Janée, étant du dernier parti, ne dit pas ולא מן הצדוקין; mais il ne craint pas d'appliquer le nom de פרושין à ses adversaires. (Sur son surnom d'*Assassin*, voy. M. Munk, *Palestine*, p. 532, col. 2, note.)

[2] La *M. T.* n'ajoute au 7 kislèv (§ 21) et au 2 schebat (§ 25) rien que les mots יום טוב, «fête.» Le commentateur attribue la première des deux fêtes à la mort du roi Hérode et la seconde à celle de Janée. Mais, comme l'a déjà fait observer M. Graetz (III, 423), il y a en tout cas interversion entre les deux dates, et la dernière doit s'appliquer à Hérode. (Voy. ci-après, p. 164.)

Dieu étaient écrits en lettres d'or, et que les docteurs en avaient interdit l'usage [1]. »

Salomé [2] succéda à son mari et rappela aussitôt les Pharisiens de l'exil. Siméon ben Schataḥ devint tout-puissant et Iehouḍa ben Tobaï, revenu d'Alexandrie, se joignit à lui pour rétablir les usages et les institutions qui avaient été négligés ou abolis sous les Sadducéens [3]. En présence de la reine et de son fils aîné, Hyrcan, qui remplissait les fonctions de grand prêtre, une telle pression paraît avoir été exercée sur les membres du sanhédrin, que bientôt les Pharisiens y occupèrent presque toutes les places [4]. Jamais ce parti n'avait possédé un

[1] *Soferim*, I, 9 : מעשה בתורתו של אלכסנדרוס שהיו כל אזכרותיה כתובות בזהב ובא מעשה לפני חכמים ואמרו תגנז. On y attache la défense d'écrire le Pentateuque en caractères d'or.

[2] Elle est appelée שלמתו (*Midrasch-rabba* sur *Kohélet*, VII, 11), שלמינון (glose sur *Megillat Ta'anit*, § 24), שלמצה (*Vayikra-rabba*, c. XXXV; *Sifra*, 110 d), et, par erreur, שלציון, et en deux mots של ציון (*Sabbat*, 16 b, et *Ta'anit*, 23 a, d'après la citation des *Tosafôt*, s. v. דאמר, ad *Sabbat*, l. c.). Nos éditions de *Ta'anit* ne portent que le nom de Siméon ben Schataḥ, et omettent celui de la reine. La troisième de ces formes répond à *Σαλαμψιώ*, nom que portait une fille d'Hérode (*A. J.* XVIII, VI, 4), et qui ne paraît pas différer du nom de Salomé; la forte prononciation du צ a fait entrer le son labial entre le μ et le σ.

[3] Voy. p. 80 note, la fin de la baraïta *Kiddouschin*, 66 a, qu'on a mal à propos rattachée à l'histoire de Jean Hyrcan. — Sur Iehouda ben Tobaï, voy. j. *Ḥagiga*, II, 1 : יהודה בן טבי הוון בני ירושלם בעון ממניתיה נשיא בירושלם ערק ואזל לאלכסנדריאה והיו בני ירושלם כותבין מירושלם הגדולה לאלכסנדריאה הקטנה עד מתי ארוסי יושב אצלכם ואני יושב (l. יושבת) עגומה פירש מיתי גו אילפא אמר דבורה מרתא דביתא דקבלתן מה הוות חסידה וגו׳ « Les habitants de Jérusalem voulaient confier à Iehouda ben Tobaï les fonctions de nasi, mais celui-ci s'était enfui et était allé à Alexandrie. Les Jérusalémites écrivirent donc : Jérusalem la Grande, à Alexandrie la Petite! Combien de temps encore mon fiancé restera-t-il avec vous, tandis que moi, je demeure abandonnée. Iehouda quitta la ville pour se rendre dans un vaisseau. Qu'est-ce qui manquait donc, dit-il, à Debora, l'hôtesse qui nous avait accueillis, etc. » (Cf. p. 94, note.)

[4] *Megillat Ta'anit*, § 24, et Grætz, III, 423.

pouvoir aussi étendu et aussi incontesté : Salomé s'abandonna volontiers à la direction de son frère, le nasi; les Sadducéens étaient contenus et intimidés, tandis que la multitude suivait avec entraînement ceux qu'elle considérait toujours comme ses amis et ses protecteurs. Le code criminel écrit des Sadducéens, qui paraît avoir été d'une grande sévérité, fut abrogé, et le 14 tamouz, jour de l'abrogation, fut établi comme une fête commémorative[1]; de nouvelles dispositions légales furent opposées à celles que leurs adversaires avaient soutenue, et les Pharisiens trouvèrent dans ces victoires des causes suffisantes pour instituer encore des fêtes[2]; l'expulsion des Sadducéens du conseil fut célébrée elle-même comme un événement heureux et inscrit dans la *Megillat Ta'anit* à la date du 28 tébet[3]. C'était à l'occasion de la libation d'eau pendant la fête des Tabernacles que Janée avait bravé les Pharisiens; dorénavant aucune cérémonie ne fut entourée de plus d'éclat et de plus de pompe que celle-ci, et un simple usage sans importance et sans racine dans l'Écriture devint le prétexte de processions solennelles, d'illuminations brillantes, de danses populaires[4]. Les chefs du sanhédrin, qui avaient vu les temps funestes du roi défunt et pressentaient peut-être des jours plus tristes encore, étaient pressés sans doute de mettre à profit le calme de la paix et les dispositions amicales de la reine pour fonder à tout jamais dans le cœur de la nation l'empire de leur doctrine, et empêcher pour toujours le retour de toute in-

[1] *M. T.* § 10.

[2] *M. T.* §§ 1, 2 et 19. Voyez ci-après, p. 135.

[3] Voy. p. 102, note 4.

[4] M. Grætz, III, 121. Si l'origine de la libation d'eau elle-même reste encore obscure, l'origine de la fête bruyante nommée *Simḥat bèt haschoéba* est ainsi parfaitement expliquée. «Quiconque n'a point vu cette joie, n'a jamais vu de joie,» dit la m. *Soucca*, v, 2.

fluence contraire. Et ils réussirent si bien et à un tel point que, d'après le récit de Josèphe, lorsque plus tard les Sadducéens furent revenus au pouvoir, « rien cependant ne se faisait, pour ainsi dire, conformément à leurs opinions, et que le Sadducéen lui-même, arrivant aux fonctions publiques, devait malgré lui et forcément suivre l'opinion du Pharisien, parce qu'autrement le peuple ne l'eût pas toléré[1]. » Nous voyons aussi, dans le Thalmud, un prêtre sadducéen exprimer ses regrets amers de recevoir de son parti des instructions théoriques qu'il lui est interdit de mettre jamais en pratique[2].

Aussi l'activité que déploient Siméon ben Schataḥ et Iehouda ben Tobaï est-elle étonnante, et quand même on aurait mis sur leur compte des dispositions appartenant à un temps postérieur, il n'en reste pas moins certain que les deux chefs du sanhédrin se sont occupés des sujets les plus divers. Nous en citons un exemple, d'abord parce que cet exemple prouvera que la sévérité extrême dans l'application de la Loi n'était pas toujours du côté des Sadducéens, et ensuite parce qu'un fait

[1] *A. J.* XVIII, I, 4. Ce passage a été mal compris. N. Krochmal (*Moré nebouche hazzeman*, p. 64 a) en a parfaitement rendu le sens. (Voyez aussi Geiger, *Urschrift*, 108.) Seulement ὑπ' αὐτῶν ne veut pas dire ici « par eux, » mais « sous leur direction, » c'est-à-dire, suivant leurs opinions. M. Geiger a mis les mots : *nach ihren Ansichten* entre parenthèses; mais ils sont exprimés dans le texte de Josèphe.

[2] Geiger, *l. c.* p. 112 et suiv. — Tos. *Ioma*, chap. I : כשיצא אמר לאביו ..... כל ימיכם הייתם דורשין ואין אתם עושין עד שעמדתי ועשיתי אני אמר לו אף על פי שאנו דורשין אין אנו עושין ושומעין אנו לדברי חכמים « (Le Boéthusien, après avoir terminé le service,) en sortant dit à son père : Pendant toute votre vie vous enseigniez sans agir, jusqu'au moment où je suis venu pour mettre (votre enseignement) en pratique. Mais le père répondit : Bien que nous enseignions, nous n'agissons pas de même, et nous nous conformons (pour la pratique) aux paroles des docteurs. » j. *ib.* I, 5 : עד שעמד אותו האיש ועשה, expression de fierté; b. *ibid.* 19 b, les paroles du fils manquent. Nous croyons bien reconnaître ici l'Anan (Ḥanan), fils d'Anan, de Josèphe, *A. J.* XX, IX, I.

historique semble s'y rattacher. Parmi les points de différences entre les Pharisiens et les Sadducéens figure le châtiment qui doit être infligé aux faux témoins. D'après l'Écriture (*Deutéron.* XIX, 19), le faux témoin doit subir la peine que son témoignage aurait fait infliger à l'innocent. Les Sadducéens pensent que les faux témoins ne subiront le châtiment que lorsque celui qui a été faussement accusé l'a déjà subi lui-même, tandis que les Pharisiens soutiennent qu'il suffit pour punir l'imposteur que le jugement ait été prononcé, quand même il n'aurait pas encore été exécuté (m. *Maccot,* I, 8). Une baraïta ajoute au nom de Iehouda ben Tobaï : « Je voudrais être aussi sûr de voir la consolation (de mon peuple), que je le suis d'avoir fait exécuter un faux témoin pour décourager les Sadducéens, qui disent qu'il ne fallait mettre à mort les imposteurs que lorsque le condamné avait été déjà exécuté. Mais Siméon ben Schataḥ lui dit : Aussi bien je voudrais voir la consolation (de mon peuple), que je suis sûr que tu as versé un sang innocent, puisque les sages ont arrêté que les *deux* témoins, pour être mis à mort ou flagellés, doivent avoir été convaincus d'imposture. Depuis ce temps Iehouda ben Tobaï résolut de ne plus prendre de décision qu'en présence de Siméon ben Schataḥ. » Dans une autre relation plus courte et peut-être plus originale, les rôles sont intervertis. « Siméon ben Schataḥ, y est-il dit, ordonna l'exécution d'un faux témoin; mais Iehouda ben Tobaï lui adressa ces paroles : Aussi bien je voudrais voir la consolation (de mon peuple), que je suis sûr que tu as versé du sang innocent. La Loi prescrit de ne prononcer la peine de mort qu'après la déposition de plus d'un témoin (*Deut.* XIX, 15), et elle ordonne aussi cette peine contre les faux témoins; de même que, dans le premier de ces cas, il faut *deux* témoins, de même il faut (pour qu'on

châtie,) *deux* imposteurs [1]. » Certes, cette rigueur convenait à Siméon, qui, selon les Thalmuds, avait « les mains chaudes [2], » en d'autres termes, qui ne reculait devant aucune mesure extrême, qui se faisait, à Ascalon, le bourreau de quatre-vingts femmes accusées de préparer des maléfices, « pour faire un exemple [3], » comme dit le *Sifré;* qui assistait à la condamnation de son propre fils, faussement accusé par une bande de mauvaises gens concertés pour cette vengeance contre le père trop rigoureux [4], et qui, dans l'histoire que nous venons de

[1] La première version se lit j. *Sanhédrin*, vi, 4; b. *Maccot*, 5 b; la seconde, *Mechilta* sur *Exode*, xxiii, 7: כבר הרג שמעון בן שטח עד זומם אמר לו יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג (על פי) זוממין מה עדים שנים אף זוממין שנים. Voyez Geiger *l. c.* 140 et suiv. Quoi qu'il en soit, l'un ou l'autre chef du sanhédrin croit devoir appliquer la peine capitale à un seul faux témoin, bien que, d'après son propre avis même, ce châtiment ne dût pas être appliqué dans ce cas, avec la seule intention de démontrer, par la pratique, qu'on n'attendait pas pour punir l'imposture l'exécution du jugement prononcé contre l'innocent faussement accusé.

[2] j. *Sanhédrin*, l. c.: שמעון בן שטח היו ידיו חמומות.

[3] m. *ibid.* vi, 8; j. *ibid.*; j. *Hagiga* ii, 2; *Sifré* sur *Deutéronome*, § 121: שהשעה צריכה לכך ללמד בה את אחרים. — Le verbe כישף a, dans le Thalmud, le sens général de « faire des prodiges et des miracles sous une autre influence que celle du vrai Dieu. » Il est ainsi employé dans le passage cité ci-dessus p. 94, note.

[4] j. *Sanhédrin*, l. c.: אתא סיעת ליצנין אמרין הבו עצה ניסהוד על בריה וניקטליניה אסהידו עלוי ונגמר דינו ליהרג מי נפק למיקטלא אמרי ליה מרי שיקרין אנן בעא אבוי מחזרתיה אמר ליה אבא אם ביקשתה לביא תשועה על ידך עשה אותי כאסקופה. « Une bande de mauvaises gens dit : Concertons-nous et portons témoignage contre son fils pour le faire condamner à mort. La déposition fut faite et la condamnation à la peine capitale prononcée. Au moment où l'exécution dut avoir lieu, ces gens dirent : Maître, nous sommes des imposteurs. Le père voulut faire ramener son fils, mais celui-ci répliqua : Mon père! si tu désires remporter la victoire, que je sois le marchepied! » Que signifie la réponse du fils?

citer, «pour décourager les Sadducéens,» ou bien, «parce que les circonstances l'exigent[1],» redouble de sévérité, bien que la loi l'eût absous (cf. Josèphe, *A. J.* XIII, 16, 2), contre un seul faux témoin, peut-être un Sadducéen, peut-être contre Diogène, le conseiller et ami du roi Janée.

Ces principes de salut public, si dangereux pour le maintien d'une justice équitable, s'allient, dans l'esprit de Siméon, à une préoccupation étonnante pour l'état de la femme et pour celui de l'enfance. Le caractère de la femme assise alors sur le trône dut exercer une grande influence sur son frère. Les quelques traits que nous avons pu réunir sur Salomé nous la montrent, du vivant de Janée, au milieu des troubles sanglants et malgré ses préférences incontestables, femme réservée: au moment de la mort du roi, où elle suit son mari malade devant la citadelle de Ragaba, épouse dévouée; plus tard, malgré la réaction des Pharisiens, qu'elle ne peut ni ne veut empêcher, reine modérée et mère respectée. Car Aristobule, son fils cadet, si fougueux, et chargé du commandement des troupes, ne prépare de résistance qu'au moment où il court le danger de perdre tout pouvoir, et où Salomé, grave

[1] להוציא מלבן של צדוקין, ou bien : מפני שהשעה צריכה לכך. Le Thalmud (*Sanhédrin*, 46 a) parle de deux condamnations, l'une à la lapidation contre un homme qui était monté à cheval un jour de sabbat, l'autre à la flagellation, contre un mari qui s'était permis en public de trop grandes familiarités envers sa propre femme; ces deux décisions extra-légales ont pour motif: «Parce que les circonstances l'exigeaient.» Mais rien dans le récit n'indique, comme l'affirme Grætz (III, 125), que le coupable ait été un Sadducéen, ni que le jugement ait été prononcé à l'instigation de Siméon ben Schataḥ. Nous remarquons, en passant, que monter à cheval un jour de sabbat ou de fête paraît avoir été considéré par les rabbins, moins comme un travail défendu, que comme un acte de profanation commis en public pour insulter à la religion et braver l'opinion et les prescriptions des docteurs. (Voyez, en dehors du passage cité ici, un autre passage ci-dessus, p. 53, note 2; puis *Ḥagiga*, 15 a.)

ment malade, institue le faible Hyrcan héritier de toute sa puissance.

Voici, en faveur de la femme, les règles établies par Siméon : « Jusque-là, le douaire était déposé chez les parents de la femme, et le mari (n'ayant rien à rendre) pouvait la répudier facilement; on ordonna donc que le douaire resterait entre les mains de l'époux. Comme le divorce paraissait encore trop aisé, on ordonna de nouveau que l'argent du douaire (au lieu de demeurer sans application) serait employé à l'achat de vases, de coupes et de plats . . . . . Plus tard, on arrêta même que le mari devait faire entrer le douaire dans son commerce, parce que, pouvant le perdre, il se déciderait plus difficilement à renvoyer sa femme. Siméon ben Schataḥ fit les trois dispositions suivantes : 1° le mari devait se servir du douaire de son épouse dans ses transactions commerciales; 2° les enfants devaient aller à l'école; et 3° les objets en verre seraient susceptibles de contracter une impureté [1]. » Ce cas d'impureté

[1] j. *Ketubot*, VIII, 11 (32 b). Il est superflu de remarquer que, plus un législateur oppose d'obstacles au divorce et prend soin de la veuve, plus il témoigne de son respect pour la femme et plus il relève la dignité humaine. A part de rares exceptions, les docteurs cités dans les Thalmuds entrent tous dans cette voie, et offrent souvent des exemples de déférence et de sollicitude pour la femme, qui contrastent singulièrement avec les habitudes qui règnent alors dans la société païenne de la Syrie. Les Pharisiens, plongés dans les études qui diminuent les besoins, et éloignés du luxe qui les crée, ressentaient les premiers les charmes de la vie intime, qui est incompatible avec l'état d'infériorité de la femme. Les Sadducéens, gorgés d'honneurs et de richesses (*A. J.* XIII, XVI, 2), servis à table en vaisselle d'or et d'argent (*Abot derabbi Nathan*, c. V), éprouvaient bien moins ce sentiment. Il y a certes beaucoup plus d'ostentation que de soins affectueux dans la mesure du tribunal sacerdotal qui accorde à la jeune fille mariée à un prêtre un douaire de 400 *zouz*, juste le double des 200 qui étaient assurés à toute autre femme israélite (m. *Ketubot*, I, 6). Il y a aussi de la dureté à demander à la femme abandonnée par son mari, avant de lui accorder la pension alimentaire, le serment qu'elle ne cache aucun bien, comme les fils des grands prêtres le soutiennent contre Hanan, m. *ibid.* XIII, 1.

ayant été déjà institué par José ben Ioézer et José ben Iohanan, un docteur remplace les objets en verre par les objets en métal, bien qu'il soit difficile d'admettre que les vases de cette dernière espèce, beaucoup plus facilement entamés par leur contenu que ceux en verre, aient été déclarés impurs seulement après les autres[1]. Nous rencontrons encore une autre décision de Siméon pour garantir la situation de la veuve ou de la femme répudiée. « Dans les premiers temps, on promit aux jeunes filles un douaire de deux cents *zouz*, et aux veuves un douaire de cent *zouz;* mais, comme les hommes vieillissaient sans pouvoir se marier, les femmes ne montrant pas assez de confiance dans de simples promesses, Siméon ben Schatah ordonna que tous les biens du mari serviraient de garantie au douaire[2]. » Cette dernière garantie peut être con-

[1] Voyez ci-dessus, p. 75, note 1. M. Grætz (III, 475) revendique pour Siméon ben Schatah, la disposition relative aux vases en verre parce que, avant les Asmonéens, les Juifs étaient trop pauvres pour s'en servir et qu'une mesure relative à des vases semblables aurait été superflue. Mais le verre était un produit indigène, et depuis les temps les plus reculés il y avait des verreries en Phénicie. (Voy. Ritter, *Erdkunde*, XVI, p. 728.) Ce n'est pas la rareté, mais la fragilité de cette matière qui a donné naissance au proverbe thalmudique: « Quiconque veut gaspiller sa fortune introduira des vases en verre dans son ménage. »

[2] *Ketubot*, 82 b. Toutes ces dispositions concernant le douaire ont fait croire plus tard que l'acte du douaire, ou l'*écrit* (*Ketubah*) lui-même, avait été introduit par Siméon ben Schatah, et (*Sabbat*, 16 b) on dit: שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה. Mais elles prouvent, au contraire, l'antériorité de la *Ketubah*, puisqu'elle devait déjà exister depuis quelque temps avant qu'on pensât à augmenter les garanties qui pussent en assurer le bienfait à la femme. Il n'y a donc aucune conséquence à tirer, pour l'âge du livre de Tobie, comme l'a prétendu M. Grætz (III, 476), du mot συγγραφή qu'on y lit vii, 14. — Le même historien (*ib.* 477) prétend rapporter à cette époque les *xylophories*, c'est-à-dire, la fête du 15 ab, consacrée aux offrandes de bois pour le temple (*Meg. Ta'anit*, § 11, m. *Megilla*, 1, 6; j. *ibid.* (70 c); m. *Ta'anit*, iv, 6; j. *ibid.* (68 b-69 c); b. *ibid.* 28 a-31 a). Prêtres et peuple rivalisaient de zèle pour ces offrandes, et les jeunes filles de Jérusalem, toutes pareillement habillées de blanc, se livraient dans cette oc-

sidérée comme un complément indispensable de la permission accordée, ou plutôt du devoir imposé au mari de mettre le douaire dans son commerce.

Les maximes que la m. *Abot*, I, (8-9), a conservées de ce *couple* ont trait à la prudence que le juge doit mettre dans l'exercice de ses fonctions. «Jehuda ben Tobaï dit : (Juge,) ne te fais pas avocat; tant que les parties sont en ta présence, considère-les comme si elles avaient tort toutes les deux; s'en sont-elles allées, se soumettant à ton jugement, regarde-les comme si elles avaient eu raison l'une et l'autre[1].» Voici la

casion, à la joie et à la danse (m. *Ta'anit*, VI, 10). Janée, poussé par sa haine contre les Pharisiens, aurait interdit ces offrandes qu'on reprit aussitôt après sa mort avec des démonstrations de satisfaction d'autant plus bruyantes qu'on avait été contrarié par la défense. Ce sont là de pures fantaisies qu'un homme aussi sérieux que M. Grætz ne devrait pas introduire dans l'histoire. Les *xylophories* datent sans contredit de l'époque où le second temple fut inauguré, comme on le dit dans les Thalmuds (*l. c.*) et dans la glose de la Chronique, qui contient encore d'autres notices qui remontent aussi haut (voy. p. 72, note 1 et p. 74, note 2). La Mischna (*Ta'anit*, IV, 6) fixe même neuf jours différents de l'année pour ces offrandes, seulement celles du 15 ab étaient les plus considérables et accompagnées d'une fête populaire. M. Grætz (p. 478) corrige avec raison une erreur chez Josèphe (*B. J.* II, XVII, 6 et 7), qui met les *xylophories* au 14 ab.

[1] Les mots עורכי הדיינין, que nous avons traduits par «avocats,» sont ainsi expliqués par Maimonide dans ses commentaires sur la Mischna (B. I. mss. hébr. n° 579) : עורכי הדיינין هم اقوام يتعلمون الخصام حتى يصيروا وكلاء للعام في خصومهم فهم يفرضون مسائل اذا الحاكم [قال] كذا جاوبْ كذا واذا ادّعى الخصم بكذا [يكون جوابك كذا] فكانهم يصفّفرن الحكّام والخصوم بين ايديهم ولذلك سمّوهم עורכי הדיינין فانهم ערכו הדיינין בפניהם فنهى عن التشبيه بهم يعنى ان يلقن احد الخصمين حجّة تنفعه فيقول له قُل كذا او انكر على صفة كذا ولو علم انه مظلوم وان خصمه يدّعى عليه بالباطل بغلبة الظن ولا يجوز له ان يلقنه حجة تخلصه [وتنفعه] بوجه «Ce sont des hommes qui enseignent comment il faut discuter et qui deviennent

maxime de Siméon ben Schataḥ : « Interroge beaucoup les témoins, mais sois circonspect dans tes questions pour qu'elles ne leur apprennent pas comment ils doivent mentir. »

La fertilité paraît avoir été extraordinaire du temps de Salomé. Une tradition raconte : « Sous Siméon ben Schataḥ et la reine Salomé, la pluie tombait les veilles de Sabbat, au point que le froment devint (gros) comme des reins (כליות), l'orge comme des noyaux d'olives et les lentilles comme des denars d'or; les docteurs ramassèrent de ces grains et en conservèrent des échantillons pour montrer aux générations futures où mène le péché [1]. » Le souvenir de cette fertilité se

ainsi les conseillers des masses quand elles ont des procès. Ils formulent des questions, p. ex. : Si le juge dit ceci, il faut répondre ainsi; si l'adversaire a telle prétention, il faut répliquer de cette façon. Ils mettent donc, pour ainsi dire, juges et plaideurs en scène, et s'appellent *'Oreché haddayyanin*, parce qu'*ils placent les juges devant eux*. Iehouda ben Tobaï défend (aux juges) de ressembler à ces hommes, c'est-à-dire d'apprendre à l'un des plaideurs un argument dont il pourrait profiter, et de lui recommander d'affirmer ceci ou de nier de cette manière; quand même (ces conseillers) sauraient, par la conviction qu'ils ont acquise, que ce plaideur subit un tort et que l'adversaire a de vaines prétentions, il ne leur est pas permis de suggérer au premier un argument qui pourrait le sauver de quelque façon et lui devenir utile. » Les mots רשעים et זכאין ont égaré jusqu'à M. Grætz (III, 126) sur le sens de cette maxime; il y a vu des transgresseurs de la Loi et des innocents. Mais on ne nommera jamais de tels accusés בעלי דינים, tandis qu'on désigne, par רשע et זכאי, tout aussi bien l'homme injuste et l'homme probe, celui qui dans un procès a tort et celui qui a raison, que l'impie et le pieux. Du reste, appliquée à ces derniers, la maxime déviendrait fausse et dure; car le juge doit, bien au contraire, considérer l'accusé traduit devant son tribunal comme innocent aussi longtemps que la culpabilité ne lui est pas démontrée. C'était là le principe suivi par les docteurs; on n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, le traité de *Sanhédrin*, et particulièrement le chapitre v.

[1] La pluie pendant la nuit de vendredi à samedi, « où aucun voyageur juif ne peut être en route, » grâce à la sainteté du sabbat, est regardée comme « la pluie en temps opportun. » (*Lévitique*, xxvi, 4; *Deutéron.* xi, 14 et les commentateurs.) Ce passage se lit *Ta'anit*, 23 a (voy. p. 102, note 2): il est remarquable que Siméon ben Shataḥ soit nommé à côté de la reine.

grava d'autant plus profondément dans la mémoire des contemporains, que cette abondance fut suivie, peu de temps après la mort de la reine, de trois années de stérilité et de disette. « On dit alors, raconte la Mischna, à Onias, le faiseur de cercles : Prie pour qu'il y ait de la pluie. Onias recommanda au peuple de rentrer d'abord les fours (en terre qu'on avait déjà établis en plein air) pour (y rôtir) les victimes de Pâques, de peur qu'ils ne pourrissent. Il pria; mais la pluie ne tomba pas. Il traça un cercle, et, y étant entré, « Seigneur du monde, dit-il, tes enfants se sont adressés à moi, parce que je suis devant toi comme un fils de la maison; je jure, par ton grand nom, que je ne sortirai pas d'ici que tu n'aies eu pitié de tes enfants. Quelques gouttes commencèrent à tomber. Ce n'est pas, reprit Onias, ce que j'ai demandé, mais une pluie qui remplît les citernes, les puits et les cavernes. Aussitôt il y eut une averse terrible. Ce n'est pas, répéta Onias, ce que j'ai demandé, mais une pluie qui montre ta bienveillance, ta bénédiction et ta bonté. La pluie devint régulière, (mais se prolongea) jusqu'à ce que les Israélites, pour y échapper, montassent de Jérusalem à la montagne du temple. Comme tu as fait des prières, lui dit-on, pour que l'eau tombe, fais-en d'autres pour qu'elle cesse de tomber. — Allez voir, répondit Onias, si la pierre des égarés est submergée. Mais Siméon ben Schataḥ lui fit dire : Tu mériterais d'être excommunié; seulement, que puis-je faire? Tu joues devant Dieu comme un enfant gâté devant son père, qui fait toutes ses volontés[1]. » Cette histoire, sans doute embellie et dont il y

[1] m. *Ta'anit*, III, 9-12 ; j. *ibid.* (66 d et suiv.); b. *ibid.* 23 a, et surtout *Meg. Ta'anit*, § 34, où le 20 adar est désigné comme une fête commémorative. Cette date, qui précède de quelques semaines seulement la fête de Pâques, explique comment les fours en plein air étaient déjà établis pour les étrangers faisant le pèleri-

a des versions plus ornées encore, est rappelée par Josèphe[1], et se place, par le nom de Siméon ben Schataḥ, qui y est mentionné, dans les premiers temps de la guerre fratricide qui éclate en ce moment entre Hyrcan et Aristobule, les fils de Salomé. Qu'y a-t-il alors d'étonnant que la prospérité et l'abondance qui n'avaient pas cessé de régner sous la pieuse reine aient été regardées comme une juste récompense du ciel, et que le fléau de la famine qui sévit au début des déchirements intérieurs ait été considéré comme un juste châtiment de Dieu ?

Nos sources ignorent cette lutte, dont le premier acte finit par un compromis, d'après lequel Hyrcan reste pontife et Aristobule devient roi. Seulement, lorsque excité par Antipater, le chef de la famille hérodéenne, Hyrcan s'enfuit de Jérusalem pour demander le secours du roi des Arabes, y revient avec l'armée de Hareth, prend la ville et assiége son frère dans l'enceinte du temple (45), alors seulement le Thalmud nous fait le récit suivant[2] : « Pendant que les princes de la famille asmonéenne se faisaient la guerre, Hyrcan hors du temple et Aristobule dans l'enceinte, on descendit journellement une boîte remplie de denars aux assiégeants, qui

nage à Jérusalem et devant rôtir l'agneau pascal. Cette chronique seule parle des trois ans de famine; dans ce cas, le 8 et le 9 adar, qui s'y trouvent au § 28 également notés comme fêtes à cause de la pluie qui est tombée après une grande sécheresse, pourraient bien se rapporter aux deux premières années de cette période de stérilité. — La « pierre des égarés » (אבן הטועים) est, d'après une tradition, plutôt la pierre des objets égarés, parce qu'on y déposait les épaves, que le propriétaire légitime pouvait y réclamer. (j. *Ta'anit*, 66 b; *Baba-metzia*, 28 b, où il y a אבן טוען.)

[1] *A. J.* XIV, II, 1. Je ne sais pas pourquoi M. Græetz (III, 130 et 133) appelle cet Onias un Essénien.

[2] *Sota*, 49 b; *Menaḥot*, 64 b. *Baba-kamma*, 82 b, est moins exact et va jusqu'à confondre la position des deux frères.

montèrent (à ce prix) les victimes pour le sacrifice quotidien[1]. Mais il y eut un ancien[2], connaissant la science grecque, qui fit comprendre aux assiégeants, au moyen de cette science, qu'on ne leur livrerait pas le temple aussi longtemps qu'on pourrait célébrer le culte. Aussi, le lendemain, la boîte de denars ayant été descendue, on leur fournit un cochon. Arrivé à la moitié du mur, l'animal (comme pour faire résistance) s'y cramponna avec ses pieds, et un tremblement de terre se fit sentir en Palestine sur une étendue de quatre cents parasanges carrées[3]. A cette époque, les docteurs prononçaient la malédiction contre celui qui élèverait des porcs et contre celui qui enseignerait la science grecque à son fils. Dans ce même temps, comme dit la Mischna, la gerbe pour l'*Omer* dut venir des toits de Seriphée et la farine pour les deux pains de la vallée d'Ên-Sôcher[4]. » Josèphe raconte qu'Onias, dont la prière avait été efficace contre la sécheresse, fut découvert dans une cachette où il s'était enfui au milieu des troubles, entraîné par les gens de Hyrcan et forcé d'adresser des supplications à Dieu. « Seigneur, roi de l'univers, dit le pieux homme, puisque ceux qui se tiennent debout avec moi sont

[1] Josèphe (*l. c.* II, 2) parle des victimes pour les fêtes de Pâques qui manquaient aux assiégés. (Voy. Grætz, III, 480.) Les mots באותה שעה וגו' (j. *Berachot*, IV, 1) peuvent se rapporter à un temps postérieur.

[2] M. Grætz (*l. c.*) suppose que cet ancien était Antipater. D'après Raschi, l'ancien était dans les rangs d'Aristobule, et trahissait son parti. La sagesse grecque, par laquelle il faisait comprendre (לעז) sa pensée, était alors peut-être le moyen qu'on attribuait aux Grecs de communiquer secrètement avec l'ennemi comme de lancer par-dessus le mur des flèches auxquelles on attachait des billets. (Cf. Grætz, III, 502.)

[3] M. Grætz cite un passage de Dion (XXXVII, 11) sur un tremblement de terre qui, dans cette année (64), détruisit plusieurs villes de l'Asie.

[4] La gerbe pour l'*Omer* des Pâques et la farine pour les deux pains de la Pentecôte (*Lévit.* XXIII, 17) devaient, autant que possible, être prises des blés dans les environs de Jérusalem. Sur les localités mentionnées ici, voir la Partie géograph. *s. v.*

ton peuple, et que les assiégés sont tes prêtres, n'exauce ni les prières de ceux-ci contre ceux-là, ni les vœux de ceux-là contre ceux-ci. » Onias fut lapidé à la suite de cette prière[1].

L'indifférence à l'égard des deux partis combattants, que respirent les paroles d'Onias, est le sentiment des Pharisiens et aussi celui de la classe moyenne ou, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, de la bourgeoisie, à Jérusalem et dans le pays. Le Juif est démocrate par sa nature et aime l'égalité absolue, peu importe que ce soit sous le régime de l'indépendance ou sous celui de l'oppression. « La nation sainte, le royaume de prêtres, » ne reconnaît d'autre distinction que celle que donnent la piété et la connaissance de la Loi. Ce sont là des mérites tout personnels et qui ne se transmettent pas par héritage. La famille asmonéenne, une fois sur le trône, n'a donc jamais été sympathique au peuple, et cette aristocratie des prêtres, avec son cortége d'alliés, froisse son génie, révolte sa nature intime. Le sacerdoce, dans la pensée juive, est une fonction qui oblige et non une prérogative qui s'impose. Depuis les derniers jours de Jean Hyrcan jusqu'à la mort de Janée, les docteurs de la Loi, vivant loin du pouvoir, devaient s'attacher de plus en plus toutes les forces vives de la nation, et pendant les neuf ans du règne de Salomé, ils avaient profité de la faveur royale, non pas pour s'enrichir et agrandir leur puissance, mais pour fonder des institutions utiles et assurer le triomphe des principes qu'ils représentaient. Le désintéressement est une des vertus le plus facilement

[1] La piété extraordinaire d'Onias, l'efficacité de sa prière et sa mort violente, ont fait de lui un héros de la légende juive. Le surnom de « hammeaggel » (המעגל) s'explique suffisamment par les cercles (עיגולים) qu'il traçait (עג עוגה, m. *Ta'anit*, III, 10). M. Wiesner, *Der Bann* (Leipzig, 1864), p. 11, note 4, traduit « de Magala. » Je ne puis souscrire à cette opinion.

comprises par le peuple, et rien ne concilie autant le respect de ceux qui vivent péniblement et honnêtement de leur travail que cette abnégation qui consiste à conserver la dignité de la pauvreté, malgré les séductions du pouvoir et malgré la faculté qu'on possède de puiser dans le trésor public. « Aime le travail, hais la domination et n'aie aucun rapport avec l'autorité, » telle est la maxime de Schemaïa, le successeur de Siméon ben Schatah[1]. Qu'importe aux Pharisiens le triomphe de Hyrcan ou celui d'Aristobule! Depuis que le faible pontife est devenu le jouet du rusé et ambitieux Iduméen, cette lutte n'a plus aucun intérêt pour eux. La tradition rabbinique ne connaît ni Scaurus, qui se déclare pour Aristobule, ni Pompée, qui, après avoir reçu de fortes sommes des deux frères, termina son arbitrage par son entrée à Jérusalem, la prise du temple et la nomination de Hyrcan comme ethnarque; elle ignore les tentatives d'Alexandre, fils d'Aristobule, qui, retenu avec son père à Rome, s'échappe, réunit des forces en Palestine et est battu par Antipater et par le proconsul Gabinius; elle ne connaît pas davantage Aristobule lui-même, qui, avec son fils Antigonus, sait également se soustraire à la surveillance de Rome et est défait par Sisenna, fils de Gabinius; elle n'enregistre ni les spoliations du cupide Crassus, ni celles du sordide Cassius; elle n'a ni des regrets pour Pompée, ni des souhaits pour le vainqueur de Pharsale; elle tait les ruses par lesquelles Antipater sait gagner les faveurs de César, qui le nomme procurateur de la Syrie, et elle passe sous silence les dispositions avantageuses que César prend pour les Juifs de l'Empire, et particulièrement pour ceux de Jérusalem. Mais Josèphe nous dit qu'au moment où Hyrcan et Aristobule

[1] m. *Abot*, I, 9. רשות pour ראשות, de ראש, « tête, chef, » formé comme רבנות.

plaident chacun leur cause devant Pompée, « le peuple se montrait opposé à l'un et à l'autre, ne voulant pas du pouvoir royal; car il avait l'habitude d'obéir aux prêtres du Dieu adoré chez lui, tandis que ces descendants des prêtres cherchaient à soumettre la nation à une autre forme de gouvernement et à en faire des esclaves[1]. » Ce même mépris contre le sacerdoce de ce temps se retrouve dans ce récit du Thalmud : « Un grand prêtre sortit (le soir du jour du Pardon) du temple, suivi de tout le monde; mais, dès que le peuple aperçut Schemaïa et Abtalion, il abandonna le pontife pour faire cortége aux chefs du sanhédrin. Au moment où Schemaïa et Abtalion

[1] *A. J.* XIV, III, 2. M. Grætz (III, 138), à l'occasion de ce passage de Josèphe qui, à cause de son importance, aurait mérité d'être reproduit textuellement, fait la remarque suivante : « On ne sait plus de quels éléments s'est formé ce parti intelligent; mais il possédait sans aucun doute des membres du sanhédrin dans son sein . . . C'est à cette occasion que s'est montré le premier germe imperceptible de ce parti, devenu puissant plus tard, qui, comme expression de la volonté nationale, brave l'omnipotence romaine et entoure la chute de l'état juif de l'auréole de l'héroïsme. » Toute notre exposition tend à prouver que la portion la plus intelligente de la nation était toujours indifférente à son indépendance politique et préoccupée seulement de son existence religieuse : c'était d'abord les docteurs de la Grande synagogue, puis les Assidéens, et enfin les Pharisiens. A peine les dangers de l'hellénisme sont-ils conjurés, que Judas le Maccabéen lui-même est presque abandonné par ses anciens partisans, qui se soumettent à n'importe quel roi de Syrie, pourvu qu'il leur accorde le libre exercice de leur culte et la liberté d'étudier la Loi. Aussi Josèphe appelle-t-il ceux qui sont *πρὸς ἀμφοτέρους* « contre tous les deux » tout simplement *τὸ ἔθνος*, « le peuple. » Le parti de la résistance et de l'action contre les Romains prend si peu naissance dans cette circonstance, que les Juifs semblent regretter le régime dont ils jouissaient avant Antiochus Épiphane, et qu'ils sont disposés à l'accepter de nouveau sous la suzeraineté des Romains. Ils ne connaissaient pas encore la politique tortueuse de ce peuple ni sa rapacité insatiable. Les Crassus, les Cassius et tant d'autres proconsuls ou procurateurs, Hérode et sa famille anti-judaïque, sont les véritables créateurs de la fraction belliqueuse de la nation, et nous verrons plus loin que, même à l'époque de l'insurrection, les Pharisiens rêvent encore la possibilité d'une soumission directe aux Romains et la conservation de leur culte à Jérusalem.

prenaient congé du pontife, celui-ci leur dit : Salut aux hommes du peuple! En effet, répondirent-ils, salut aux hommes du peuple qui accomplissent l'œuvre d'Aron, et point de salut au fils d'Aron qui n'agit pas comme Aron [1]. » Que ce grand prêtre ait été Hyrcan ou Aristobule, ou bien le fils de celui-ci, Antigonus, qui occupa pendant deux ou trois ans le pontificat, le peuple de Jérusalem les aurait tous traités de la même façon.

[1] *Ioma*, 71 b. Le salut ironique du grand prêtre : ייתי בני עממין לשלם, a fait supposer que ce *couple* descendait des païens (*Sanhédrin*, 96 b), ce qui ne paraît guère probable. Le pluriel עמים, en chaldéen עממין , s'emploie aussi pour les Israélites (*Thesaurus*, p. 104, col. 1), et a été choisi par le pontife, parce que ce mot, s'appliquant souvent aux païens, avait quelque chose de louche et d'injurieux. Le même terme est repris avec orgueil par les chefs du sanhédrin, qui se considéraient comme les représentants du peuple à l'égard de l'aristocratie. L'*œuvre d'Aron* est d'aimer et de rechercher toujours la paix et la concorde. (Voyez m. *Abot*, 1, 12.) Je ne sais pas ce qui a permis à M. Grætz (III, 161) de prononcer d'une manière aussi positive que ce grand prêtre était Antigonus.

CHAPITRE VIII.

LES PHARISIENS ET LES SADDUCÉENS.

La rupture entre les derniers Asmonéens et les docteurs ou *soferim* est maintenant accomplie. La défense du judaïsme, menacé par les idées païennes, la conservation de la sainte Loi, attaquée par les aspirations mondaines des hellénistes, avaient réuni pour un instant les fils de Matathias aux hommes pieux de la Judée; le danger ayant disparu, cette union entre les prêtres et les Assidéens ne pouvait durer qu'autant qu'ils continueraient à poursuivre ensemble le but suprême de la lutte, l'anéantissement complet de toute influence étrangère, la concentration de toutes les forces morales de la nation dans le seul intérêt de la religion. Les Asmonéens paraissaient bien faits pour aider à un tel résultat. Issus d'une famille de prêtres peu considérée [1], ils auraient pu chercher leur point d'appui dans le peuple et dans les docteurs qui en sortaient. Malheureusement, le succès les enivre et les victoires qu'ils remportent

[1] Voir Geiger, *Urschrift*, p. 204. La branche de Joïarib faisait, d'après une tradition, le service du temple lors de la première et de la seconde destruction du temple. Geiger cite à ce sujet un passage très-curieux tiré de j. *Ta'anit*, IV, 8 (68 d): אמר ר׳ לוי יהויריב גברה מירון קרתא מסרביי מסר בייתא לשנאייא אמר ר׳ ברכיה יה הריב עם בניו על שמרו וסרבו בו. «R. Lévi dit: Joïarib (Dieu luttera avec lui) est le nom de l'homme (ou de la famille); Merôn (révolte) est celui de leur ville; Massarbeï (rebelles), signifie il a livré le temple (*masar beita*) aux ennemis. R. Berachia (explique) ces noms: Dieu a lutté contre ses enfants parce qu'ils se sont révoltés et ont été rebelles envers lui.» Les trois mots sur lesquels ces deux rabbins jouent paraissent empruntés à un texte que nous ne connaissons pas. Il nous semble que R. Lévi pensait encore faire un jeu de mots entre *Merôn* et *Modeïn*, puis entre *Massarbeï* et *Makkabeï*.

leur enlèvent cette simplicité de cœur avec laquelle ils s'étaient consacrés au rétablissement du culte national. Être les serviteurs dévoués du Dieu d'Israël, succéder à Siméon le Juste, cela ne suffit plus à leur ambition; ils veulent être les maîtres de la Judée, succéder à la famille royale de David. Dès ce moment, le sacerdoce se reconstitue autour du pontife, et, ce pontife étant devenu un chef temporel, les prêtres lui forment une cour. Sous l'influence de ce mélange du sacré avec le profane, tout s'altère et se dénature : le temple se change en palais, les solennités religieuses empruntent quelque chose à la pompe royale, les pieuses offrandes deviennent des taxes fiscales, la sainteté du prêtre elle-même est un privilége imposé par la force. Ces descendants d'Aron que, tout à l'heure, on accusait chez Pompée « de soumettre la nation à une nouvelle forme de gouvernement et d'en faire des esclaves, » avec leur nombreuse clientèle, se composant de leurs parents et alliés et des familles les plus riches, forment l'aristocratie de la Judée, que leurs adversaires, comme nous l'avons vu, stigmatisaient du nom de *Sadducéens*.

Les soferim, au contraire, ont toujours présente à la mémoire la cause du soulèvement contre Antiochus Épiphane : ils n'oublient ni les persécutions qu'ils ont souffertes, ni le danger qu'a couru le patrimoine sacré de leurs ancêtres, ni la faiblesse coupable à laquelle le pontificat s'est laissé entraîner. Ils ont conservé une haine plus profonde contre le paganisme, une affection plus vive pour la loi, une défiance plus ombrageuse et aussi un respect amoindri envers le sacerdoce. Le malheur avait été pour ces docteurs une école pleine d'enseignements utiles, et ils y ont appris à connaître mieux les hommes et les choses de leur époque. Le païen de ce temps, en Syrie surtout, était sensuel et avide de plaisir;

l'idolâtrie n'était qu'un prétexte de jouissances dans les théâtres, les gymnases, les cirques; il fallait donc rendre la vie plus austère, l'entourer d'« une haie » plus épaisse, infranchissable; il fallait attirer le peuple dans cette voie en lui prodiguant des soins, en l'instruisant et en l'élevant à ses propres yeux; il fallait faire adopter aux masses toutes les prescriptions, toutes les observances, toutes les rigueurs qu'on s'était imposées soi-même; il fallait que la ligne de séparation entre l'idolâtre et le Juif entourât la nation tout entière.

Les Pharisiens, comme les appelaient les Sadducéens, avaient en cela une tâche assez facile; leur propre douceur et la dureté orgueilleuse de l'autre parti les aidèrent également à accomplir cette tâche [1]. Nous avons vu que, sous Jean Hyrcan déjà, le peuple, au lieu d'être reconnaissant du soulagement que le prince prétend lui procurer par la défense d'observer les prescriptions de rigueur introduites par les Pharisiens, considère cette interdiction comme une humiliation et y puise une cause de haine contre les Asmonéens; nous avons vu cette haine éclater et dégénérer en voies de fait contre Janée au milieu du temple, sans que la dignité du pontife ni la sainteté du lieu arrêtât les manifestations bruyantes; nous avons raconté enfin comment ce peuple, après la solennité la plus auguste du culte juif, abandonna le grand prêtre, qui venait de lui annoncer, au nom de Jéhova, le pardon des péchés, pour suivre les chefs du sanhédrin et les docteurs.

Les prêtres, sans doute, n'étaient pas tous dans le parti des Sadducéens. Il y avait certainement à Jérusalem un grand nombre d'humbles serviteurs de Dieu, dévoués aux saintes fonctions qu'ils remplissaient dignement, et vivant avec les

[1] Josèphe, *B. J.* II, VIII, 14.

Pharisiens en pleine communauté de pensées et d'actions. La faveur momentanée dont les soferim jouirent sous Salomé a dû considérablement en augmenter le nombre; puis les conquêtes lointaines que poursuit Alexandre, et les guerres civiles sous les derniers Asmonéens, qui détournent ces princes de tous les intérêts religieux, doivent finalement amener une scission parmi les Sadducéens eux-mêmes, entre les savants, les légistes, les hommes aimant le calme et la paix, et les courtisans, les guerriers, les hauts fonctionnaires du temple; cette scission s'achèvera surtout, comme nous le verrons, lorsque Hérode sera monté sur le trône de la Judée.

Toutes les différences qui, selon Josèphe et les sources rabbiniques, existent entre les principes et les opinions doctrinales des deux partis, s'expliquent par les différences d'origine, de caractère, de position et d'aspirations que nous avons reconnues chez les Sadducéens et les Pharisiens. « Les Pharisiens, dit Josèphe[1], mènent une vie peu dispendieuse, n'accordant

[1] *A. J.* XVIII, I, 3-4; cf. XIII, v, 9; *B. J.* II, VIII, 14. Nous avons traduit ces deux paragraphes presque entièrement à cause de leur importance et aussi parce que nous ne sommes pas toujours d'accord avec la version latine. Les coupes de phrases dans le texte sont mal faites et pourront facilement être corrigées d'après notre traduction. Le *λόγος κρίνας* se rapporte, à notre avis, à la logique particulière des docteurs pharisiens, aux sept règles introduites ou plutôt classées méthodiquement par Hillel. (Voyez p. 187.) — Josèphe renvoie, dans les trois endroits de l'Archéologie, à son second livre de la Guerre juive; mais les Esséniens seuls sont traités avec plus de détail dans ce dernier ouvrage. Pour les deux autres partis, le passage de l'Archéologie que nous avons cité est plus clair. On y ajoute seulement ce trait, « que les Pharisiens pensent devoir interpréter avec rigueur les prescriptions légales » (*μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα*), c'est-à-dire les pousser à leurs conséquences extrêmes. (Cf. *B. J.* I, v, 2.) Dans le langage rabbinique, cette *ἀκριβεία* répond au mot חומרא, et les Pharisiens sont les מחמירין. Le paragraphe de Josèphe, *A. J.* XVII, II, 4, parle aussi de la grande sévérité des Pharisiens, de leur antipathie pour le pouvoir royal, de l'appui qu'ils rencontraient auprès des femmes (*ἡ γυναικωνῖτις*, en allemand, *Frauenzimmer*, terme

rien à l'agrément. Ils se soumettent aux enseignements que la raison, après un examen rigoureux, a acceptés comme bons, croyant devoir défendre de toute attaque l'observation de ce que la raison a voulu ainsi ordonner. Ils respectent ceux qui sont plus avancés en âge, ne hasardant jamais même une contradiction contre leurs institutions. Ils pensent que tout se fait par le destin, sans supprimer pour cela l'effort de la volonté humaine, parce qu'il a plu à Dieu qu'il y eût une fusion entre l'arrêt du destin et la décision de l'homme pour celui qui veut suivre la voie de la vertu ou du vice. Ils croient que les âmes possèdent une force immortelle, et qu'il y a sous terre des récompenses ou des châtiments pour ceux qui, pendant leur vie, ont pratiqué la vertu ou le vice, que les âmes des uns y restent éternellement enfermées, tandis que celles des autres reviennent facilement à la vie. De là la grande autorité dont ils jouissent chez le peuple, qui, pour tout ce qui concerne les choses divines, prières ou sacrifices, se conforme à leurs prescriptions... Les Sadducéens, au contraire, sont d'avis que l'âme disparaît avec le corps. Ils n'ajoutent aucune observation à ce qui est prescrit par les lois; car ils considèrent comme un mérite de discuter avec les maîtres de la sagesse qu'ils recherchent. Peu de personnes suivent cet avis, mais elles sont les premières quant au rang qu'elles occupent. On ne se conforme, pour ainsi dire, en rien à leurs opinions. »

L'indifférence des Pharisiens pour les biens terrestres, indifférence dont parle Josèphe, se retrouve dans les *Abot derabbi*

choisi peut-être à cause de sa trivialité). Mais tout ce passage paraît plutôt contenir le jugement de Nicolas de Damas, l'ami d'Hérode et l'auteur des «Mémoires» (*A.J.* XV, vi, 3; cf. XVI, xvii, 1), auquel Josèphe l'a emprunté; le ton qui y règne n'est pas d'un Juif. (Voy. Grætz, III, 483 contre M. Ewald, *Gesch. d. V. Israel*, 3[e] édit. IV, 544.)

Nathan (c. v), où il est dit : « Les Sadducéens se servent toujours de vases en or et en argent ; non pas par fierté, mais en tenant ce propos : C'est comme une tradition entre les Pharisiens de se tourmenter dans cette vie, et cependant ils n'auront rien dans l'autre monde [1]. »

Le respect pour les décisions des anciens forme un trait distinctif de la doctrine rabbinique : il est comme l'élément conservateur pour un parti qui adaptait volontiers son enseignement aux besoins du temps. Il se retrouve dans cette mischna : « Un bèt-din ne peut abroger la décision d'un autre bèt-din, à moins qu'il ne soit supérieur en sagesse et en nombre [2]. » On a vu que les Sadducéens, au contraire, encou-

[1] On peut lire ce passage en entier, Geiger, *Urschrift*, p. 105, note. Cf. *Sifré* sur *Deut.* § 53 : ·····אתם רואים את הצדיקים מצטערים בעולם הזה בשנים ושלשה ימים מצטערים וסופן לשמוח באחרונה. « Vous voyez les justes tourmentés dans cette vie ; mais ces tourments ne durent que deux ou trois jours, et la joie est à la fin. »

[2] *Eduïot*, I, 5. אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין וגומר. Les §§ 5 et 6 de cette mischna offrent des difficultés que MM. Geiger (*Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, II, p. 480), Luzatto (*Kérem-chémed*, III (1838) p. 71 et sqq.) et Rappoport (*ibid.* V, (1841). p. 170 sqq.) ont cherché à résoudre. Nous allons les traduire et donner ainsi notre façon de les comprendre : « Pourquoi mentionne-t-on l'opinion d'un seul docteur à côté de celle de la majorité, puisque la décision n'est prise que d'après la majorité ? Pour qu'un tribunal qui veut adopter l'opinion de ce seul docteur puisse y trouver un point d'appui pour sa décision. Car (en principe) un bèt-din ne peut abroger la décision d'un autre bèt-din, à moins qu'il ne lui soit supérieur en sagesse et en nombre ; ni la supériorité en sagesse sans le nombre, ni celle du nombre sans la sagesse, ne peut autoriser une abrogation. R. Iehouda (à l'occasion de ce principe) dit aussi : S'il en est ainsi, pourquoi mentionne-t-on l'opinion d'un seul docteur à côté de celle de la majorité, puisque cette majorité doit l'emporter ? Afin qu'on puisse répondre à celui qui prétendrait avoir une tradition (contraire à l'opinion reçue) : Tu n'as entendu que l'opinion d'un tel. » La tos. *Eduïot*, I, précise mieux la première de ces deux raisons qui, au fond, ne s'excluent pas en disant : « Pour qu'un tribunal, *lorsque les circonstances l'exigent*, puisse y trouver un point d'appui pour sa décision. »

rageaient la jeunesse à la lutte et à la discussion. On a poussé cette différence entre les deux partis à ses dernières conséquences, en s'appuyant sur un autre passage de Josèphe, d'après lequel « les Pharisiens auraient enseigné au peuple beaucoup de lois, selon la tradition des pères, sans qu'elles fussent écrites dans les lois de Moïse, lois que les Sadducéens rejetaient en soutenant que les commandements écrits seuls devaient être considérés comme obligatoires, tandis qu'il ne faudrait pas observer ce qui prendrait sa source dans la tradition des pères[1]. » On a donc émis l'opinion que les Sadducéens niaient toute tradition et n'adoptaient que les prescriptions du Pentateuque. Cette opinion confond évidemment cet ancien parti avec les Samaritains et les karaïtes, et les mots « dans les lois de Moïse, » qui tendraient à faire nier même l'autorité des prophètes et des hagiographes par les Sadducéens, sont peut-être l'interpolation de quelque copiste chrétien, qui connaissait trop bien les assertions erronées des Pères d'Église à ce sujet[2]. Nous verrons plus loin que les Sadducéens possédaient un grand nombre de traditions, bien qu'elles ne fussent pas d'accord avec celles des Pharisiens. Les institutions les plus importantes du judaïsme rabbinique sont dues aux efforts de la Grande synagogue (voyez chap. II), et l'héritage des savants qui la composaient appartenait également aux deux partis. Du reste, les Samaritains et les karaïtes ne manquent pas de traditions[3]. Le Thalmud connaît des décisions qui ne se trouvent pas dans l'Écriture et qu'il regarde comme hors de toute dis-

[1] *A. J.* XIII, x, 6. C'est à l'occasion de la rupture entre Jean Hyrcan et les Pharisiens.

[2] Voyez entre autres Jérôme, *Opp.* t. VII, p. 177, d'après Origène.

[3] Il faut lire les beaux travaux de M. Geiger sur les Samaritains, disséminés dans les derniers volumes de la *Zeitschrift d. D. m. Gesellschaft.*

cussion, « parce que les Sadducéens les approuvent[1]. » Un paragraphe de la vieille chronique de la *Megillat Ta'anit* jettera peut-être quelque lumière sur les paroles de Josèphe. « Le quatorze tammouz, le livre de décision fut supprimé; le deuil est donc interdit. » Le commentaire ajoute : « Les Sadducéens possédaient par écrit un livre de décisions (renfermant les titres suivants) : *Ceux-ci doivent être lapidés, ceux-là brûlés, exécutés par le glaive ou par la strangulation.* Tout cela étant mis par écrit. Lorsque quelqu'un, après avoir regardé dans le livre, demandait aux Sadducéens : Comment savez-vous que les uns doivent subir tel genre de mort, et les autres tel autre genre de mort? les Sadducéens ne savaient pas fournir des arguments tirés de la Loi (*Deut.* 17, 11). En effet, on ne doit pas écrire les décisions dans un livre[2]. » Cette règle fut maintenue pendant plusieurs siècles; on retardait le plus possible la codification des arrêts rendus par les sanhédrins, afin de laisser plus de liberté aux juges dans l'application de la loi écrite, qui contenait les principes fondamentaux, et à laquelle seule on voulait recourir. La suppression de ce livre des Sadducéens fut

[1] *Sanhédrin*, 33 b; *Horaïot*, 4 a : דבר שהצדוקין מודין בו. Voyez Geiger, *Urschrift*, p. 133.

[2] § 10. מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקין ספר גזירות אלו שנסקלין ואלו שנשרפין····· וכשהיו כותבין אדם שואל והולך ורואה בספר אמרו להם מניין אתם יודעין שזה חייב סקילה וזה חייב שריפה···לא היו יודעין להביא ראיה···שאין כותבין הלכות בספר. On rencontre ailleurs, sous différentes formes, la même règle, qui est : דברים שעל פה אי אתה רשאי לכותבן, « on n'est pas libre de mettre par écrit les choses qui doivent être transmises oralement. » Elle avait pour pendant cette autre règle : דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן על פה, « on n'est pas libre de réciter de mémoire les choses écrites. » Ces deux règles pharisiennes, souvent mal comprises et mal appliquées, veulent, l'une arrêter définitivement la lettre des Écritures et la préserver de toute altération, l'autre éviter, autant que possible, la stabilité pour ce qui doit être essentiellement variable et lui conserver, au contraire, toute sa mobilité.

donc un hommage rendu à l'esprit de progrès et une occasion parfaitement choisie pour instituer une fête commémorative. Josèphe, qui aime tant à généraliser dans le morceau que nous lui avons emprunté, pouvait, au dépens de l'exacte vérité, soutenir que les Sadducéens s'attachaient à ce qui était écrit, tandis que les Pharisiens suivaient les traditions ou les enseignements (παράδοσις) des ancêtres.

La difficulté d'accorder l'idée de la Providence avec le libre arbitre et la responsabilité humaine ne saurait être résolue par la philosophie; elle a été tranchée par les Pharisiens, et R. Akiba, illustre représentant de ce parti, nous a légué la maxime suivante: «Tout est prévu, la liberté est accordée, le monde est jugé avec bonté, et tout dépend du plus grand nombre des actions (que l'homme a faites)[1].» Mais peut-on supposer qu'un parti juif se soit jamais déclaré contre la Providence? N'est-ce pas méconnaître le sens et l'esprit de l'Écriture tout entière, que de nier la sollicitude constante de Dieu pour l'homme, son influence puissante sur lui? Nos sources rabbiniques ne font pas la moindre allusion à cette différence, et une hérésie comme celle-ci ne leur aurait certes pas échappé. Josèphe a, sans doute, exagéré la portée des deux courants d'opinions qui se rencontraient dans le monde juif, comme partout ailleurs, et accordé à deux sentiments différents la valeur de deux systèmes. L'homme riche se fie plutôt à sa propre force que l'homme pauvre; le guerrier comptera plutôt sur le nombre et la valeur de ses soldats que sur une immixtion merveilleuse de la divinité dans ses affaires; le politique recherchera les al-

[1] *Abot*, III, 12. הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה. (Voy. M. Munk, *Palestine*, p. 512, col. 2, note 3.) La pensée pharisienne, telle que Josèphe la donne, est fort bien présentée, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 53.

liances, même des païens, et préférera un tel moyen d'augmenter sa puissance à la prière la plus efficace. Les prophètes, et plus tard les soferim, tonnent contre cette confiance extrême dans les choses terrestres, qu'ils taxent d'outrecuidante, ils reprochent, dans les plus beaux élans de leur parole poétique, aux uns de se reposer trop « sur la vigueur de leur coursier, » aux autres de s'enfoncer trop dans les vains calculs de la prévoyance humaine[1]. Les premiers, qui dans la société juive sont bien les Sadducéens, ne se refusent pas pour cela à admettre la Providence, et les derniers, représentés par les Pharisiens, ne courbent pas toujours le dos sous les décrets inflexibles du destin et ne restent pas dans une coupable inaction.

Il y a encore une certaine tendance de pousser les choses à l'extrême dans la différence que Josèphe signale quant au sort réservé à l'homme après sa mort. Il est incontestable que l'Ancien Testament parle surtout des récompenses et des châtiments qui nous attendent dans cette vie, et les espérances d'outre-tombe n'y sont que vaguement et obscurément indiquées. Si les Sadducéens se sont, en effet, attachés à la lettre de la Bible, et nous croyons qu'ils l'ont fait surtout au point de vue dogmatique, la croyance que Josèphe leur attribue n'aurait rien de surprenant. Les biens temporels dont les Sadducéens jouissaient pouvaient les rendre plus indifférents à un monde à venir que ces Pharisiens, qui, pauvres, vivaient avec une grande simplicité et souvent du fruit d'un métier pénible. Nous avons déjà cité la raillerie que les enfants gâtés de la fortune lançaient contre l'abstinence des docteurs, « qui se tourmentent dans cette vie, sans rien obtenir dans un autre monde; » nous allons y joindre le passage qui précède : « La

[1] Il faudrait citer toutes les prophéties de l'Ancien Testament, mais nous recommandons particulièrement *Jérémie*, XVII, 5-9; *Psaumes*, CXLVII, 10-11.

maxime d'Antigonus de Socho, qu'il fallait servir Dieu sans avoir une récompense en vue (voy. ci-dessus, p. 56), se transmit à deux disciples, qui l'enseignèrent à leur tour; enfin ils cherchèrent à l'approfondir et se dirent : Pourquoi nos pères ont-ils soutenu une pareille opinion? Un ouvrier se livrerait-il toute la journée à son travail s'il ne recevait son salaire le soir? Et cependant, si nos pères avaient su qu'il y a un autre monde et une résurrection, ils n'auraient pas ainsi parlé [1]. » Les Évangiles et le Thalmud affirment également de la manière la plus positive que les Sadducéens niaient la résurrection [2]. « La veille du jour du Pardon, dit une mischna, le grand prêtre, arrivé dans la cellule où il doit passer la nuit, est adjuré par une députation du sanhédrin de se conformer le lendemain aux rites pharisiens; on lui fait ensuite la lecture dans les livres de Job, d'Ezra et des Chroniques; Zacaria ben Kebutal raconte qu'il lui a souvent lu du Daniel [3]. » Les livres d'Ezra et des Chroniques furent choisis, je pense, parce que l'esprit qui y domine dut être particulièrement agréable au sacerdoce; mais quelle cause a pu déterminer le choix de Job et de Daniel? Dans un moment où l'on redoutait tant de voir, le lendemain, un pontife sadducéen présider à la solennité du jour, on lui montrait peut-être dans Job le malheureux, luttant contre le

[1] Voyez p. 124, note 1.

[2] *Mathieu*, XXII, 23; *Marc*, XII, 18; *Luc*, XX, 27 (les mots *τινες τῶν Σαδδουκαίων* du dernier évangéliste sont plus restrictifs). Les *Actes* (IV, 2) pourraient bien traiter de l'exemple tiré de la résurrection de Jésus, que les Sadducéens niaient. Dans le même ouvrage (XXIII, 8), ils sont présentés comme les adversaires, non-seulement de la résurrection, mais encore des anges et des esprits. Nos sources rabbiniques ne portent aucune trace de cette différence. — *Sanhédrin*, 90 b.

[3] m. *Ioma*, I, 6. Voir, pour les livres des Chroniques, De Wette; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*, etc. Th. I, § 190 c. On sait qu'Ezra se rattache aux Chroniques; voy. Zunz, *Gottesdienstliche Vortræge*, ch. II; Berthau, *Die Bücher der Chronik*, dans l'*Exegetisches Handbuch*.

destin qui l'accable et récompensé enfin par la grâce divine, et, dans le livre de Daniel, les versets les plus catégoriques annonçant un retour du juste à la vie (XII, 2-3). On combattait ainsi l'opinion sadducéenne au sujet de la Providence et de la résurrection, et Josèphe, en parlant des méchants, « qui seraient enfermés éternellement, » a peut-être reproduit simplement le לדראון עולם de Daniel, par son équivalent *εἱργμὸν ἀΐδιον*[1].

Cependant je conçois quelques doutes sur l'exactitude de Josèphe, et je crains encore qu'il n'ait fait passer une disposition générale de l'esprit sadducéen pour un système arrêté; une abstention de recherches, qui tenait peut-être à l'impossibilité du résultat, pour une négation absolue; une plaisanterie contre ce que les Sadducéens pouvaient appeler le sacrifice du certain à l'incertain, pour une argumentation sérieuse; car, au fond, l'exemple pris de l'ouvrier qui, au soir d'une journée pénible, serait encore privé de sa récompense, pouvait servir pour attaquer la maxime d'Antigonus mal comprise, mais aussi bien pour démontrer plutôt que pour réfuter la croyance à un autre monde. Quant aux écrivains postérieurs, la confusion entre les Sadducéens et les Samaritains était facile pour eux, et nous avons déjà signalé l'incertitude et le vague qui planent dans le Thalmud sur toutes ces expressions, telles que *Saddouki, kouti* et autres[2]; d'un autre côté, le Thalmud dit,

[1] Schorr dans le *Haḥaloutz*, VII (1865), p. 21, compare le mot *déraôn* de Daniel avec le Darvand des Parses.

[2] Nous avons cité un passage d'Origène, traduit par Jérôme, qui attribue aux Sadducéens les opinions des Samaritains (p. 125, note 2). — Dans une ancienne baraïta conservée *Sifré* sur *Nombres*, § 112 *fin.* on lit : הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה אמר ר׳ שמעון בן אלעזר מכאן זייפתי ספרי כותיים שהיו אומרים אין מתים חיים אמרתי להם הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה שאין תלמוד לומר עונה בה אלא שעתידים ליתן את החשבון

seulement des Sadducéens, que, selon eux, la résurrection ne pouvait pas être *prouvée par un texte de la Loi* (מן התורה)[1], tandis que les Pharisiens citaient un certain nombre de versets à l'appui de leur opinion.

Voici enfin deux maximes appartenant à deux célèbres rabbins de la fin du IIe siècle : «Samuel dit à R. Jehuda Chinena : Hâte-toi de manger, hâte-toi de boire, car le monde

ליום הדין, «*Cette âme sera exterminée, son péché restera avec elle*» (*Nombres*, XV, 31). R. Siméon ben Élazar dit : «Par ce verset, j'ai réfuté les scribes des Samaritains qui soutenaient que les morts ne revenaient plus à la vie; je leur faisais observer que les mots du verset, *son péché*, etc. étaient superflus, à moins qu'ils ne dussent affirmer que les pécheurs rendront compte de leurs actions au jour du jugement dernier.» Il est vrai que (*Sanhédrin*, 90 b) on lit צדוקים à la place de כותיים; mais toute cette baraïta, en passant dans le Thalmud de Babylone, a été altérée et interpolée (Geiger, *Urschrift*, p. 129, note). J'ajouterai que, vers la fin du IIe siècle après J. C. une réfutation des Sadducéens était superflue, ce parti ayant cessé d'exister dans la Palestine en même temps que l'État juif lui-même. Les discussions entre les Samaritains et les rabbins étaient, au contraire, fréquentes, et R. Siméon ben Élazar, qui paraît avoir voyagé beaucoup en Samarie et dans la Pérée, et qui nous fournira quelquefois des notions géographiques très-précieuses, en trouva souvent l'occasion. Aussi croyons-nous que, dans un autre débat avec les scribes samaritains au sujet du mont Gerizim, l'interlocuteur juif était encore R. Siméon ben Élazar (comme il faut lire j. *Sota*, VII, 3, à la place de R. Élazar ben Siméon), et non pas Élazar ben José (*Sifré* sur *Deutér.* § 56), dont on ne connaît que le séjour à Rome. La croyance à la résurrection et la reconnaissance de Jérusalem, comme lieu élu, étaient du reste les deux conditions qu'on imposait au Samaritain avant de l'accueillir au sein du judaïsme. (Voyez *Les sept petits traités*, par M. Kirchheim, Francfort, 1851 : *Massechet Koutim*, c. II, p. 36). — Le doute est plutôt permis pour la m. *Berachot*, IX, 7. On y lit : «Toutes les bénédictions qu'on récitait au temple se terminaient par la formule (Béni soit Dieu) dans le monde! Mais, lorsque les *minim* (המינים) sont tombés dans l'erreur et ont soutenu qu'il n'y avait qu'un monde, on prit la disposition de dire : (Béni soit Dieu) d'un monde à l'autre monde!» Ces *minim* (hérétiques) peuvent être tout aussi bien les Sadducéens que les Samaritains. (Voyez Geiger, *Kérem chémed*, V, 102; *Lehrbuch d. Mischnah*, II, 3; Schorr, *Haḥalouts*, VII, 88.)

[1] Ces mots ont été cependant considérés par quelques savants comme une interpolation.

que nous quittons ressemble à une noce! Rab dit à R. Hamenuna : Mon fils, si tu possèdes quelque chose, fais bonne chère; car sous terre il n'y a pas de plaisir, et la mort ne donne pas de répit; penses-tu laisser un revenu à ton fils? Qui donc t'en parlera sous terre? Les hommes sont comme les plantes des champs, les unes fleurissent tandis que les autres se fanent [1]. » Un Sadducéen de Josèphe aurait-il dit mieux? Voudrait-on, pour ces brusqueries dans le genre de l'Ecclésiaste, soupçonner le phariséisme de Rab et de Samuël?

Les opinions que Josèphe attribue aux deux partis du judaïsme et qu'il appelle fièrement, pour éblouir les Romains, « des philosophies [2], » ne servent donc qu'à faire ressortir davantage le caractère général des Sadducéens et des Pharisiens; on cherche à oublier les lignes trop fortement accusées pour ne plus voir que le tableau qu'elles étaient destinées à rendre plus ressemblant et qu'elles auraient presque défiguré.

Passons maintenant aux différences qui distinguaient les deux partis quant aux questions de détail. Elles sont relatives aux lois de pureté, aux cérémonies du culte et à des principes de droit.

Les Sadducéens exigeaient un degré de pureté extrême chez le grand prêtre, chargé de préparer les cendres de la vache rousse; les Pharisiens étaient plus faciles sous ce rapport [3]. En revanche, ils se montraient si rigides pour la lustration des vases sacrés,

[1] *Erubin*, 54 a. La maxime de Samuel est en chaldéen : חטוף ואכול חטוף ואישתי דעלמא דאזלינן מיניה כהלולא דמי; celle de Rab, en hébreu : בני אם יש לך היטב לך שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חוק בשאול מי יגיד לך בני האדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין.

[2] *A. J.* XVIII, I, 2; *B. J.* II, VIII, 2.

[3] m. *Para*, III, 7. Geiger, *Urschrift*, p. 134 et suiv.

qu'un jour, ayant soumis à la purification même le chandelier, ils s'attirèrent de la part de leurs adversaires cette raillerie mordante, « que les Pharisiens allaient bientôt soumettre le globe du soleil à l'eau lustrale[1]. »

Par une précaution qui peut paraître bizarre, les Pharisiens déclaraient que celui qui toucherait les saintes Écritures se rendrait impur. « Selon vous, réclamèrent les Sadducéens, la Bible souillerait plutôt les mains qu'Homère! — Nous aurions bien d'autres réclamations à vous faire, répondirent spirituellement les Pharisiens : Pourquoi les ossements d'un âne sont-ils purs, et ceux du pontife Jean Hyrcan sont-ils impurs? — C'est la qualité des ossements qui en détermine l'impureté, répliquèrent les Sadducéens, car autrement on fabriquerait des cuillères avec les ossements des parents. — Eh bien! dirent aussitôt les Pharisiens, c'est la valeur que nous attachons à la Bible qui nous a fait décider qu'elle rendait plutôt les mains impures que les œuvres d'Homère[2]. »

[1] j. *Hagiga*, III, 8 (79 d); tosefta *ibid.* c. III, אמרו צדוקים ראו פרושים מטבילין גלגל חמה. Grætz, III, 458.

[2] m. *Iadaïm*, IV, 6. Geiger, *l. c.* 146 suiv. *Judische Zeitschrift*, II, 23 suiv. A ce dernier endroit, M. Geiger modifie un peu l'explication de la Mischna, en s'appuyant sur ses importantes recherches relatives aux Samaritains, qui se trouvent dans la *Zeitschrift d. D. m. G.* XVI (1862), 717 et suiv. *Hahalutz*, VI, 18. Elles sont relatives à la peau et aux os d'un animal impur ou d'une charogne, dont les Samaritains et aussi les Sadducéens défendent l'usage, tandis que les Pharisiens permettent de s'en servir et surtout d'en fabriquer toute sorte d'objets. M. Bernays (*Programm des Breslauer Seminars*, 1856, p. XXIX, note 2) cite un passage de Festus, duquel il résulte que les prêtres à Rome s'abstenaient aussi de mettre des souliers ou des sandales faits avec la peau d'une bête morte par maladie (*sua morte extincta omnia funesta sunt*). Comme R. Iohanan ben Zacaï entre dans ce débat de la Mischna, il s'agit, sans doute, plutôt des Boéthusiens que des anciens Sadducéens, et, dans ce cas, on peut se demander si l'opinion concernant la peau et l'os n'est pas une des exagérations introduites par ces prêtres venus d'Alexandrie. (Voyez ci-après, p. 157 et suiv.)

Lorsqu'on verse un liquide d'un vase pur dans un vase impur, le jet, tant qu'il n'a pas touché ce dernier, reste pur, selon les Pharisiens; le parti sadducéen considère comme impure toute la portion liquide dès qu'elle est sortie du vase pur. Cependant, à la plainte que ce parti élève contre les docteurs, ceux-ci répondent : « Mais vous regardez comme pur un courant d'eau sortant d'un cimetière [1] ! » Peut-être pensèrent-ils à la souche obscure de Joïarib, de qui descendaient les Asmonéens, ou aux monceaux de cadavres sur lesquels montait Hérode pour gravir les marches du trône [2].

L'allusion politique ne paraît guère douteuse dans le petit colloque que la Mischna nous transmet aussitôt après celui que nous venons de citer : « Comment, demandent les Sadducéens, admettez-vous que le maître soit responsable du dommage causé par son bœuf et son âne, et ne lui imposez-vous pas la même obligation à l'égard de son domestique et de sa servante? — C'est que le bœuf et l'âne, disent les Pharisiens, sont privés de raison, tandis que le domestique et la servante possèdent la raison; moi, maître, je les gronderais, par exemple, et eux iraient mettre le feu à la grange de mon voisin pour m'obliger à payer [3] ! » Nous verrons plus loin comment Hyrcan II dégage sa responsabilité des actes de cruauté commis par Hérode, et cependant, d'après la théorie sadducéenne, elle restait entière à Hyrcan.

C'est encore un cas spécial qui paraît avoir amené une autre divergence d'opinion, conservée par la tosefta. Voici la question : la fille, n'héritant, d'après la loi de Moïse, que lorsqu'il n'y

[1] m. *Iadaïm*, IV, 7 : קובלין אנו עליכם צדוקים שאתם מטהרים את אמת המים הבאה מבית הקברות.

[2] Cette dernière opinion est celle de M. Geiger, *Urschrift*, p. 147.

[3] m. *Iadaïm*, VI, 7 : Geiger, *l. c.* p. 142 et suiv.

a pas de fils, aura-t-elle une part de la succession lorsqu'il y a à côté d'elle la fille d'un fils décédé? Les Sadducéens disent oui, et argumentent ainsi : la fille de mon fils, qui ne tire ses droits que de ce dernier, ne peut pas exclure de la succession ma propre fille, qui tient ses droits de moi-même. Non, répliquent les Pharisiens, votre argument est sans valeur : la fille d'un fils, décédé sans laisser des héritiers mâles, prend sa part, quand même ce fils décédé a laissé des frères, et cependant ma propre fille n'obtient rien à côté de ses frères. » On sait qu'Hérode cherchait à légitimer sa royauté en épousant la fille de Hyrcan II; il y avait probablement encore des femmes issues des fils de ce prince qu'Hérode avait tués, et, d'après les Pharisiens, elles seules avaient droit à l'héritage[1].

La prérogative sacerdotale était intéressée dans deux autres points en litige : 1° le trésor du temple, produit des libéralités nationales, devait fournir les victimes du sacrifice quotidien; telle était l'opinion des Pharisiens. Les Sadducéens, qui considéraient ce trésor un peu comme leur bien, voulaient que le prix de ces victimes fût payé par des offrandes individuelles. 2° L'offrande de farine qui accompagnait les sacrifices sanglants appartenait au prêtre, selon les Sadducéens; elle devait être brûlée sur l'autel, d'après les Pharisiens. La lutte dut être vive, les uns mirent sans doute autant de ténacité pour défendre ces deux priviléges que les autres mirent d'ardeur pour les abolir, puisque la chronique de *Megillat Ta'anit* connaît deux fêtes commémoratives instituées pour célébrer les triomphes du parti pharisien dans ces questions (§§ 1 et 19)[2]. On a remarqué, avec une grande apparence de raison, que la pompe dont on entourait la perception des

[1] Tosefta, *ibid.* c. 11, et les autres passages cités, Geiger, *l. c.*

[2] Geiger, *l. c.* p. 136.

sicles pour subvenir aux frais du temple avait probablement sa source dans cette victoire vivement disputée[1].

Au jour du grand Pardon, le pontife sadducéen allumait l'encens avant d'entrer dans le Saint des Saints; s'il était Pharisien, il n'y mettait le feu que derrière le rideau[2]. C'était surtout au sujet de cette pratique que le grand prêtre fut adjuré, la veille de cette fête, de ne pas troubler l'auguste solennité par des rites qui auraient déplu au peuple[3].

Nous avons vu la grande colère qu'excita Janée, en négligeant la libation d'eau pendant les Tabernacles, coutume dont on ignore l'origine et à laquelle les Pharisiens attachaient de l'importance. L'effeuillaison de branches de saule au septième jour de la même fête est une autre coutume introduite et maintenue par les Pharisiens, et rejetée par leurs adversaires[4].

La fixation du calendrier par les déclarations des néoménies, qui se faisait à la suite de dépositions des témoins affirmant avoir vu la nouvelle lune, appartenait au tribunal suprême de Jérusalem, qui paraît avoir délégué dans son sein

[1] Grætz, III, p. 460. La raison donnée, j. *Schekalim*, 1, 1 (45 d), est כדי לעשות פומפי לדבר, «afin de donner un certain éclat à cet acte.» Nous avons vu quelque chose d'analogue à l'occasion de la libation d'eau pendant les Tabernacles. (Voyez ci-dessus, p. 103.)

[2] Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, II (1863), p. 29 et suiv.

[3] Voir les passages cités ci-dessus, p. 129.

[4] Ce sont les ניסוך המים et le חיבוט ערבה. Les Pharisiens attachaient une telle importance à cette «effeuillaison» qu'ils permettaient ce travail, même quand le septième jour des Tabernacles tombait un samedi. Plus tard, ils disposaient le calendrier de façon à ce que ce jour ne pût jamais se trouver un samedi. (Voyez Geiger, *Urschrift*, 136-137.) Plusieurs pratiques considérées comme des travaux n'en furent pas moins jugées licites au temple, où le culte ne devait jamais souffrir du repos commandé pour le sabbat (עבודה דוחה את השבת); après la destruction du temple, on faisait tout ce qui était possible pour concilier ces pratiques avec le maintien du repos sabbatique.

une commission chargée de faire toutes les recherches nécessaires. Comme les Pharisiens avaient fini par réserver à leur parti toutes les places dans cette commission, les Sadducéens allaient jusqu'à suborner des faux témoins pour égarer le jugement de leurs adversaires[1]. A côté de cette lutte d'influence et d'autorité, une autre question plus importante surgit entre les deux partis. Le Pentateuque ordonne de compter sept semaines depuis le jour où l'on présentait au temple une gerbe d'orge de la nouvelle moisson, jusqu'à celui où l'on célébrait la fête de la Pentecôte. Le jour de la présentation est désigné comme « le lendemain du *sabbat* » (*Lévitique*, XXIII, 11, 15), ce qui peut vouloir dire le *lendemain* du samedi,

[1] m. *Rosch-haschana*, I, 7, et ci-dessus, p. 92 note 1. Pour les menées des Boéthusiens, qui sont nommés ici, voyez j. *ibid.* II, 1, et tos. *ibid.* ch. I :
בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם פעם אחת שכרו הבייתוסין שני עדים לבוא להטעות את החכמים לפי שאין בייתוסין מודים שתהא עצרת אלא באחד בשבת בא אחד ואמר עדותו והלך לו ובא השני ואמר עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו רבוץ בין שתי סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומות לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מתחת בין יריכותיו וגומר. « Autrefois on reçut la déposition pour les néoménies de qui que ce fût. Un jour, les Boéthusiens subornèrent deux témoins pour qu'ils vinssent et égarassent les docteurs; car les Boéthusiens soutiennent que la Pentecôte ne peut tomber que sur un dimanche. Le premier témoin vint faire sa déposition et s'en alla; le second vint ensuite déclarer ce qui suit : « Je me trouvais dans le défilé « de Adoumim, et là je vis (la lune) accroupie entre deux rochers, ayant une tête « semblable à un veau, des oreilles comme un chevreau, des cornes comme un cerf, et « la queue allongée entre les deux hanches, etc. » Cette description est bien bizarre, et trahit une singulière imagination; elle est répétée *Rosch-haschana*, 22 b. Le passage relatif à la Pentecôte ne se trouve que dans la tosefta, et paraît être une interpolation; car, à moins que la différence pour la Pentecôte ne fût, pour l'année dont il s'agit, seulement d'un jour, on comprendrait difficilement le rapport qu'il pouvait y avoir pour les Boéthusiens entre la fixation de la néoménie et la célébration de cette fête. Cette tentative des Boéthusiens ne fut donc inspirée que par la jalousie. (Voyez Geiger, *Urschrift*, p. 137.)

c'est-à-dire, le dimanche de la semaine de Pâques, puisque cette fête dure sept jours, ou bien, le *lendemain* du premier jour de la fête appelée, bien qu'improprement, *sabbat,* jour de repos, et le lendemain serait alors le second jour de Pâques. Les Sadducéens suivaient la première interprétation et, en commençant à compter avec le dimanche, ils devaient aussi célébrer toujours la Pentecôte un dimanche; les Pharisiens adoptaient la seconde explication, et, faisant partir les sept semaines du second jour de Pâques, ils fêtaient la Pentecôte à un jour quelconque. Nous pensons que, pour les Sadducéens cette discussion est restée dans les limites de la théorie, et il n'est point présumable qu'en Judée, aussi longtemps que le temple fut debout et qu'on y fit le pèlerinage pendant la Pentecôte (voy. Jos. *B. J.* II, III, 1), cette fête y ait été célébrée à des jours différents par les deux partis[1].

Trois autres différences encore notées par nos sources ne nous paraissent pas avoir eu de portée pratique. Nous ne croyons pas que les Sadducéens, malgré la sévérité extrême qu'on leur reproche dans l'exercice de la justice, aient jamais appliqué le droit du talion au point de punir la mutilation par la mutilation du même membre, sans admettre la composition pécuniaire, que permettaient les Pharisiens, et qu'une loi du Pentateuque n'interdit que pour l'homicide (*Nomb.* XXXV, 31)[2].

Nous croyons aussi que les Sadducéens, en exigeant, de la

[1] *Megillat Ta'anit*, § 2, et les autres passages cités par Geiger, *l. c.* p. 138 et suiv. Pendant la guerre d'Antiochus Sidètes contre les Parthes, Hyrcan, qui prit part à cette expédition, demande deux jours de repos, parce que la Pentecôte fut, du moins dans cette année, célébrée le dimanche (Josèphe, *A. J.* XIII, VIII, 4). Les Samaritains et les karaïtes suivent encore aujourd'hui l'interprétation sadducéenne.

[2] Cette différence et les deux différences suivantes ne sont attribuées aux Boéthusiens que par le glossateur de la *Megillat Ta'anit*, § 10. (Voyez Geiger, dans le *Hahalouts*, VI, 28; *Jüd. Zeitschrift*, II, 28.)

veuve qui pratique la cérémonie du déchaussement sur son beau-frère, qu'elle lui crache *au visage* (בפניו, *Deutéronome*, xxv, 5-10 et surtout v. 9), au lieu de cracher seulement *devant lui*, ne cherchent qu'à entasser des difficultés sur une cérémonie qu'ils rendent d'autant plus rare qu'ils ont réduit davantage l'obligation du *lévirat*. Les Pharisiens, qui multipliaient les cas où le mariage avec la belle-sœur était ordonné, facilitaient en même temps l'acte qui pouvait en dispenser[1].

Lorsqu'un soupçon a été élevé le lendemain de son mariage contre la vertu d'une jeune femme, le père a le droit d'accuser le calomniateur de sa fille devant les anciens de la ville (*ibid.* xxii, 13-19). Les Sadducéens auraient admis la preuve matérielle de l'innocence de la jeune femme, tandis que les Pharisiens ne permettent que les moyens d'examen ordinaires pour parvenir à la vérité[2].

Il est curieux que dans ces trois différences, ainsi que dans celle concernant la célébration de la Pentecôte, le débat entre les deux partis roule sur l'interprétation des passages de la Bible, que les Sadducéens prennent dans le sens littéral, tandis

[1] D'après les Sadducéens, le lévirat n'était ordonné qu'à l'égard de la fiancée (ארוסה) du frère mort, et cessait de l'être dès que le mariage était consommé. (Voyez Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, I, 24 et suiv. II, 19 et suiv. *Hahaloutz*, VI, 26 et suiv.)

[2] Les ouvrages thalmudiques présentent ces deux manières d'interpréter *Deutéron.* xxii, 17, mais sans les attribuer aux Pharisiens ni aux Sadducéens. (Voyez *Sifré*, sur ce verset, § 237; *Mechilta* sur *Exode*, xxi, 19 et xxii, 2; j. *Ketubot*, iv, 4. Voir aussi Geiger, *Jüd. Zeits.* II, 29.) R. Ismaël, qui n'aime guère à s'écarter de la lettre du texte et qui s'accorde souvent, comme prêtre, avec les opinions des Sadducéens, fait ici exception et préfère prendre notre verset au figuré. Les paroles : תני ר׳ ישמעאל זה אחד משלשה מקריות שנאמרו בתורה במשל, «R. Ismael dit que ce verset est un des trois qui sont dits au figuré dans le Pentateuque» (j. *Ketubot*, iv, 4), confirment plutôt la manière habituelle de ce docteur qu'elles ne la contredisent. (Voyez chap. xxiii.)

que les Pharisiens appliquent une exégèse plus large. Nous devons encore faire observer que, pour ces mêmes différences, on parle plutôt des Boéthusiens, ces Sadducéens de la dernière heure, qui n'entrent dans l'histoire que du temps d'Hérode, c'est-à-dire à une époque où la direction de la vie religieuse était définitivement acquise aux Pharisiens. Ces Boéthusiens avaient, par leur haute position à la cour, le pouvoir de tourmenter les docteurs par les opinions qu'ils émettaient; mais ils étaient privés de toute autorité pour faire appliquer leurs doctrines[1].

A ces trois différences se rattache encore une divergence d'opinion qui repose aussi sur un désaccord quant à l'interprétation d'un verset; seulement ce désaccord ne provient pas de la diversité de l'esprit qui a présidé à l'exégèse, mais des deux manières dont les deux partis ont lu un même mot. Les Pharisiens regardent l'accouchée comme complétement impure pendant les premiers huit ou quinze jours, selon que l'enfant appartient au sexe masculin ou au sexe féminin; passé cette période, il est encore défendu à l'accouchée de toucher aux choses sacrées et d'entrer au sanctuaire pendant trente-trois ou soixante-six jours, selon que l'enfant est un garçon ou une fille; mais ses rapports avec son mari sont parfaitement libres dans ce second intervalle. Les Sadducéens étendent aussi la défense du commerce conjugal à ce dernier temps, et n'appliquent les deux degrés d'impureté que le Pentateuque établit pour ces deux périodes qu'à des objets d'un autre ordre. Les Pharisiens traduisent donc : « (Pour un mâle, la femme) restera ensuite pendant trente-trois jours avec *un sang pur*. . . (pour une fille, la femme) restera pendant soixante-

[1] Voir le chapitre suivant.

six jours avec *un sang pur;* » mais les Sadducéens, au contraire, traduisent : « avec *le sang* (nécessaire) *pour sa purification*, » laquelle, par conséquent, n'existe qu'à la fin de ce terme. En hébreu, ces deux façons de traduire dépendent des deux prononciations distinctes d'une consonne[1]. Cette différence, toute minime qu'elle peut paraître à première vue, a une portée très-grande. Elle révèle le souci de la vie intérieure qu'avaient les soferim et dont nous avons vu plus haut des preuves éclatantes dans les dispositions prises par Siméon ben Schataḥ; les Sadducéens, peu expansifs entre eux, ne l'étaient pas d'avantage dans la famille[2].

Nous avons déjà exposé les théories des deux partis quant au châtiment des faux témoins, que les uns reconnaissent punissables dès que le jugement rendu par suite du faux témoignage est prononcé, tandis que les autres exigent que la sentence ait été exécutée[3].

Nous allons, en dernier lieu, parler d'une différence entre les Pharisiens et les Sadducéens qui se rattache à une habitude de la vie juive, dont la connaissance nous paraît avoir un intérêt plus général. Les prêtres, qui tour à tour venaient faire le service du temple à Jérusalem, y vivant loin de leurs familles, prenaient leurs repas ensemble; la dignité des commensaux et la nature particulière des aliments qui étaient

[1] Geiger, *Haḥaloutz*, V, 29 (1860); VI, 28 (1860); *Jüd. Zeitsch.* I, 51; II, 27. Il s'agit des mots hébreux בדמי טהרה, que les Sadducéens prononçaient ב׳ טָהֳרָה et les Pharisiens, ב׳ טָהֳרָה; ces derniers créaient ainsi un nom nouveau à côté de טֹהַר (cf. אפלה=אֹפֶל; חֲשכה=חשך, etc.), qui seul paraît avoir été en usage dans ce sens spécial.

[2] Voir ci-dessus, p. 108, note 1. — D'après *Nidda*, 33 b, les femmes des Sadducéens auraient souvent exigé de pouvoir s'adresser à des docteurs pharisiens, lorsqu'elles avaient quelques doutes concernant leur pureté légale.

[3] Voir ci-dessus, p. 105.

servis et qui provenaient des offrandes, des dîmes et des sacrifices, prêtaient à ces repas un caractère tout particulier de solennité et commandaient un soin scrupuleux quant à la pureté des personnes et des choses. On se lavait avant de se mettre à table, on bénissait le vin et le pain, la farine et le vin faisant partie de tous les sacrifices; on bénissait encore Dieu après le repas, et l'on transformait ainsi la table en une sorte d'autel. Les jours de sabbat et les fêtes étaient surtout propres pour ces *syssities*, ou repas en commun, et leur sainteté ajoutait encore à la physionomie religieuse de ces réunions. Cependant le modèle de ces repas était fourni par une cérémonie qui ne concernait pas le sacerdoce seul. L'agneau pascal devait être mangé entièrement avant l'aurore; on se réunissait par groupes, au moins de dix personnes (Josèphe, *B. J.* VI, IX, 3), pour le consommer ensemble; la bénédiction du vin et des azymes, et le chant bruyant de cantiques traditionnels, accompagnaient le festin [1]. Les docteurs songèrent donc à établir à leur tour des confréries et des repas en commun à l'instar de ceux qui existaient parmi les prêtres. On y bénit aussi le vin et le pain, et, si les aliments n'avaient et ne pouvaient pas avoir la même origine sacrée que ceux des prêtres, on les préserva du moins de toute souillure, on les entoura des soins qu'on ne prodiguait d'ordinaire qu'aux sacrifices, on se lava aussi avant de se mettre à table, et l'on sanctifia ces *syssities* par des conversations pieuses et instructives [2]. Remarquons cependant que ces repas n'eurent jamais,

[1] On trouvera tous les passages relatifs à ces réunions (חבורות) dans Geiger, *Urschrift*, p. 123 et suiv. *Otzar Nehmad*, IV (1863), 92 et suiv. Le passage, tos. *Pesahim*, c. IV, cité par Geiger (cf. Jos. *B. J.* VI, IX, 3), se retrouve *Midrasch* sur *Echa*, I, 2. (Voir aussi le chaldéen sur I *Sam.* XV, 4 : ומנגון באמרי פסחיא pour traduire ויפקדם בטלאים.)

[2] Prendre des repas dans des conditions semblables était appelé אכילת חולין

chez les Pharisiens, l'austérité cénobitique que leur donnèrent les Esséniens, et que la gaieté décente n'en fut jamais exclue.

Mais les Pharisiens eurent à cette occasion une difficulté à surmonter qui ne paraît pas avoir gêné leurs adversaires. Le repos ordonné pour le sabbat motiva la défense d'aller hors de la ville à plus de 2,000 coudées, et de porter quoi que ce fût d'une maison à l'autre (*Exode*, XVI, 29; *Jérémie*, XVII, 21 et suiv. *Néhémie*, XIII, 15). Comment se réunir quand les confrères demeuraient à des distances plus considérables, et, tout en habitant près l'un de l'autre, comment transporter les aliments de la propriété de chacun dans la salle où l'on devait se rassembler? Ces empêchements paraissaient d'autant plus pénibles qu'ils frappaient justement les repas en commun au jour du sabbat, dont ils devaient rehausser la sainteté. Les Pharisiens cherchaient un biais. Pour doubler la distance qu'il était permis de parcourir, et la porter à 4,000 coudées, on déposa la veille un aliment à l'extrémité des premières 2,000 coudées; on se créa ainsi un domicile fictif d'où l'on pouvait parcourir la mesure légale en tous sens, et l'on obtint la faculté de se rendre, le samedi d'abord, de sa demeure réelle à ce domicile factice, et ensuite de là encore une fois à une distance égale. Pour pouvoir transporter les aliments dans la salle commune,

על טהרת הקדש. On se réunissait, comme pour l'agneau pascal, de préférence au nombre de dix pour le moins; mais on descendait jusqu'à trois. La formule de la bénédiction de table changeait et devenait moins solennelle, quand il y avait moins de dix convives. Voy. m. *Abot*, III, 3, où il est dit: « Trois personnes qui mangent ensemble sans avoir parlé de la Loi ressemblent à ceux qui mangent des victimes immolées à des idoles... mais trois convives qui s'entretiennent pendant leur repas de la Loi ressemblent à ceux qui mangent de la table de Dieu (de l'autel). » On portait sur la table jusqu'à des parfums (מוגמר) pour rappeler l'encens brûlé sur l'autel, et l'on tenait à parfaire ainsi la resssemblance entre le sacrifice et le repas; on possédait des appareils particuliers pour les sabbats et les jours de fête, où la loi s'opposait à l'action d'allumer les aromates. (Voy. j. *Bétza*, II, 7.)

chacun y déposa, la veille du sabbat, un aliment, afin de simuler matériellement une sorte de communauté entre les diverses maisons habitées par les confrères; on plaça des poutres et des linteaux aux extrémités des rues, afin qu'elles présentassent de grandes maisons pourvues d'une porte de chaque côté. Cette singulière pratique s'appelle *éroub* (עירוב, « mélange »), et est destinée à pouvoir satisfaire au besoin de fraternité qu'on éprouvait, tout en se gardant d'une profanation du sabbat. Les Sadducéens s'opposèrent à l'introduction de cet usage, non pas parce que ce moyen détourné d'échapper à un cas de conscience leur déplaisait, mais parce qu'ils ne favorisaient pas cette prétention des laïques à la sainteté sacerdotale, tandis que, pour eux, ils considéraient le transport des victimes destinées à leurs repas comme une continuation de leur service du temple, auquel le repos du sabbat n'opposait aucun obstacle légal [1].

L'*éroub,* quelque bizarre qu'il soit et quel que soit le blâme qu'il a encouru de la part des rabbins, même orthodoxes, met néanmoins en lumière une tendance importante des Pharisiens, celle de transiger avec les obligations de la Loi dans l'intérêt des nouveaux besoins. Ils ont été souvent, sous ce rapport, d'une grande hardiesse ; ils n'ont pas toujours seulement biaisé avec le sabbat, puisque la maxime, il est vrai, timidement appliquée, « le sabbat t'est donné, à toi, mais toi, tu n'es pas donné au sabbat [2], » leur appartient, et aussi cette autre : « fais de ton sabbat un jour profane pour que tu n'aies pas besoin de recourir à ton prochain [3]. »

[1] Voir surtout Geiger, *Haḥaloutz*, VI, 15 et suiv. *Jüd. Zeitschrift*, II, 24-27.

[2] *Mechilta* sur *Ki-tissa*, c. 1 : לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת. (Cf. *Marc*, II, 27.)

[3] *Pesaḥim*, 112 a : עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

CHAPITRE IX.

HÉRODE. — LES FAMILLES PONTIFICALES D'ALEXANDRIE. — LES DERNIERS *COUPLES*.

Les révolutions successives et rapides qui s'accomplissent à Rome et exercent leur influence sur les provinces n'ébranlent cependant pas la fortune d'Antipater ni de son fils Hérode. Pompée, César, Cassius, Antoine et Auguste, qui représentent des idées et des aspirations si diverses, sont tous, tour à tour, flattés, attirés et servis par les rusés Iduméens, qui ne reculent devant aucune lâcheté, devant aucun crime, pour satisfaire leur propre ambition et arriver au pouvoir. La journée de Pharsale (48), l'assassinat de César (44), la bataille de Philippes (41) et celle d'Actium (31), leur suscitent des soucis et des embarras dont ils triomphent bien vite en s'attachant au char du nouveau maître. Une invasion des Parthes en Syrie, il est vrai, pendant qu'Antoine était retenu en Égypte par sa folle passion pour Cléopâtre, semble favoriser pendant quelque temps un rejeton des Asmonéens. Antigonus, fils d'Aristobule, conduit par les anciens amis et alliés de son grand père, entre dans Jérusalem, réussit à en chasser Hérode et à s'y maintenir pendant plus de trois ans (40-37). Mais tandis que ce Matathias (c'est le nom hébreu qu'Antigonus porte sur les monnaies [1]), si peu semblable à son pieux aïeul, fait couper les oreilles à son oncle Hyrcan II, pour le rendre, par ce défaut corporel, impropre aux fonctions du pontificat (*Lévitique*,

[1] M. de Saulcy, *Numismatique judaïque*, p. 109. M. A. Levy, *Jüdische Münzen*, p. 65.

xxi, 17 et suivants), et le livrer ensuite prisonnier aux Parthes, Hérode, après avoir erré de l'Arabie Pétrée à Alexandrie et de là à Rome, parvient, à force d'intrigues, à s'y faire nommer, par le Sénat, roi de Judée (39). Il quitte aussitôt la ville éternelle, débarque à Acco, se rend maître de la Galilée; mais il est arrêté sur la route qui conduit à Jérusalem. Pendant deux ans on se bat avec des chances diverses, jusqu'à ce que Sosius lui amène des secours plus efficaces que ceux fournis d'abord par les autres généraux romains. Hérode met le siége devant Jérusalem, et va, pendant que les travaux s'exécutent, à Samarie, pour y célébrer son mariage avec la belle et malheureuse Mariamne. Cette fille d'Alexandre, fils d'Aristobule II, et d'Alexandra, fille de Hyrcan II, était issue d'une union qui peut-être aurait scellé la paix entre les deux frères, fils de Janée et de Salomé, si Antipater n'avait pas entrevu dans leur discorde une chance favorable pour son propre succès. L'Iduméen avait mis la main dans la triste fin du père de Mariamne, et Hyrcan II n'avait pas craint de fiancer la fille de la victime avec le fils de celui qui en était considéré comme le bourreau. Hérode revient au camp, mais la ville ne se rend qu'au bout de cinq mois, et la montagne du temple doit être prise d'assaut. Les Romains font payer à Jérusalem sa longue résistance par le meurtre et le pillage, et Antigonus, dernier roi de la famille asmonéenne, est décapité, sur la demande d'Hérode, le nouveau roi de Judée.

Nos sources ne nous ont conservé de cette époque que le souvenir d'un seul événement et encore est-il singulièrement transfiguré. « Pourquoi, demande le Thalmud, le sanhédrin ne doit-il pas soumettre à son tribunal les rois d'Israël? Pour le fait suivant : Un esclave du roi Janée commit un meurtre. Siméon ben Schataḥ dit alors de s'occuper de ce serviteur et de le juger. Ils envoyèrent auprès de Janée le message suivant : Ton

esclave a commis un meurtre. Le roi leur livra l'esclave. Aussitôt les docteurs firent dire de nouveau à Janée : Viens, toi aussi! Il est dit dans la loi : Si le maître du bœuf a été averti, etc. (*Exode*, XXI, 28), eh bien! que le propriétaire du bœuf vienne et réponde de son bœuf! Le roi vint et s'assit. Roi Janée, reprit Siméon ben Schataḥ, lève-toi pour qu'on dépose contre toi; car tu ne te tiens pas devant nous, mais devant celui qui ordonna, et le monde fut. N'est-il pas dit aussi : Les hommes qui ont un procès, se tiendront, etc. (*Deutéron.* XIX, 17)? Il ne sera pas fait, répondit le roi, selon ton avis, mais selon celui de tes collègues. Janée se tourna à droite et à gauche, et le respect ferma la bouche à tous. Mais Siméon ben Schataḥ : Vous êtes, leur dit-il, plongés dans des réflexions. Dieu, qui est le maître de toute réflexion, viendra vous châtier de votre silence. A l'instant même Gabriel les jeta par terre et ils moururent[1]. » Comparons, avec ce récit, les faits racontés par Josèphe (*A. J.* XIV, IX, 3-5) : Hérode ayant fait exécuter sans jugement un certain Ézéchias et sa bande, accusés de brigandage, le sanhédrin, ému de tant d'audace, le cita devant son tribunal. Hyrcan présida et l'accusé,

[1] *Sanhedrin*, 19 a : .... עבדיה דינאי מלכא קטל נפשא אמר להו שמעון בן שטח לחכמים תנו עיניכם בו ונדוננו שלחו ליה עבדך קטל נפשא שדריה להו שלחו ליה תא אנת נמי להכא והועד בבעליו אמרה תורה יבוא בעל השור ויעמוד על שורו אתא ויתיב אמר שמעון בן שטח ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך ולא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד שנאמר ועמדו האנשים אשר להם הריב וגו אמר לו לא כשתאמר אתה אלא כמה שיאמרו חביריך נפנה לימינו כבשו פניהם בקרקע נפנה לשמאלו כבשו פניהם בקרקע אמר להן שמעון בן שטח בעלי מחשבות אתם יבוא בעל מחשבות ויפרע מכם מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע ומתו. (Sur les mots ויעמוד על שורו, voy. Geiger, *Urschrift*, 145 note.) La phrase entière a passé en proverbe, *Sifré* sur *Deutéronome*. § 190. Nous avons traduit כבשו פניהם בקרקע « le respect leur ferma la bouche, » littéralement : « ils attachèrent leur figure à terre » (cf. *Menaḥot*, 110 a).

au lieu de se présenter humblement devant ses juges, parut vêtu de pourpre et entouré d'une garde nombreuse, ce qui frappait de stupeur tous les docteurs, excepté Saméas, qui, après avoir blâmé énergiquement le roi Hyrcan et ses propres collègues, les menaça de la colère de Dieu et du châtiment qu'ils encourraient un jour de la part de celui-là même qu'ils allaient absoudre. Il n'y a guère de doute que le Janée du Thalmud ne soit le Hyrcan II de l'historien, que le serviteur ou esclave meurtrier ne soit Hérode, auquel les rabbins infligent souvent ce sobriquet injurieux[1], que le meurtre commis ne se rapporte à l'exécution d'Ézéchias, et que le nom de Siméon ben Schataḥ, qui sans doute était déjà mort à cette époque[2], ne remplace le Saméas de Josèphe, ou bien Schemaïa, qui, comme nous l'avons déjà vu, était alors, avec Abtalion, à la tête du sanhédrin[3]. La franchise courageuse de Schemaïa ne surprendra pas, quand on se rappellera la maxime dans laquelle il recommande l'amour du travail, qui donne l'indépendance, et la haine de la grandeur, qui asservit. Le silence prudent d'Abtalion n'étonnera pas davantage, quand on connaîtra la maxime de ce maître : « Sages, disait-il, soyez circonspects dans vos paroles (ou bien, dans vos affaires); autrement vous pourriez être punis de l'exil et bannis vers un lieu d'eaux stagnantes (de mauvaises doctrines); vos disciples qui vous suivraient seraient exposés à boire de ces eaux et à mourir, ce qui serait une profanation de Dieu[4]. »

[1] *Baba-bathra*, 3 b et ci-après, p. 152, note 1.

[2] Nous avons déjà remarqué plusieurs fois que le nom de Siméon ben Schataḥ se rencontre souvent dans les ouvrages thalmudiques à la place d'autres noms moins connus.

[3] *Pesaḥim*, 66 a, 70 b, ils sont appelés « les grands hommes de leur siècle » (גדולי הדור). (Voyez ci-dessus, page 117.)

[4] m. *Abôt*, 1, 10. Nous différons complètement, pour le sens que nous don-

Les prédictions de Schemaïa (vers 47) s'accomplirent dix ans plus tard, après la prise de Jérusalem, et Hérode fit massacrer tous les membres du sanhédrin, à l'exception de « Pollion le Pharisien, et de Saméas, son disciple[1] (Jos. *A. J.* XV, I, 1). Pollion est, sans doute, le nom d'*Abtalion*, grécisé par Josèphe selon son habitude; le cauteleux docteur avait mérité, par son silence, la grâce du maître. Mais, quoi que Josèphe en dise lui-même, le Saméas auquel Hérode laisse la vie sauve

nons à cette maxime, des anciens commentateurs. Voici celui de Maïmonide : מים הרעים كناية عن ال מינות وقال تحتفظوا بكلامكم فى الجمهور ولا يكون فيه احتمال وموضع تميّل لئلّا يكون هناك اقوام خوارج يتأوّلون على حسب اعتقادهم ويكونوا التلاميذ قد سمعوه منهم فيرجعون لل מינות ويظنون ان هذا كان اعتقادكم ويكون فى ذلك חלול השם نحو ما جرى לאנטיגנוס مع צדוק וביתוס « On entend, par les eaux stagnantes, l'hérésie. Abtalion dit : Prenez garde en vous adressant à la foule qu'il n'y ait rien d'équivoque ni de vague dans vos paroles; autrement, si des hérétiques étaient présents, ils pourraient les interpréter selon leurs (fausses) croyances, et les disciples qui les entendraient répétées par eux seraient exposés à accueillir l'hérésie et à supposer faussement que c'est là votre croyance. Il y aurait une profanation de Dieu et (il vous arriverait) ce qui est arrivé à Antigonus avec Saddok et Boéthos. » On ne comprend pas, ce que signifient alors les mots : פן תחובו גלות וגו'. Je m'imagine que le lieu des mauvaises doctrines pourrait bien être ici Alexandrie.

[1] Nous pensons que אבטליון est un nom hébreu, formé de אביטל, par l'addition de la terminaison יה, et signifiant « père de la rosée de Dieu, » comme Abital veut dire « père de la rosée. » Pour le changement de cette terminaison en יון, nous avons un autre exemple dans נחוניון, pour נחוניה (j. *Nedarim*, VI, 8; j. *Sanhédrin*, I, 2). On comprend, de cette façon seulement, comment Josèphe a pu le changer au point de le transformer en *Pollio*. Il est curieux que Josèphe nomme deux fois Pollion et Saméas ensemble (*A. J.* XV, I, 1, et X, 4), en ajoutant au nom de Pollion sa qualité de Pharisien, mais en ne mettant qu'au premier passage, derrière le nom de Saméas, les mots *ὁ τούτου μαθητής*. Nous serions disposé à croire aussi à deux Pollion, et à entendre, par le second de ce nom, Hillel, le Babylonien. (Voy. la note VII à la fin de ce volume.)

n'est pas, il nous semble, Schemaïa. D'abord celui-ci n'était pas disciple d'Abtalion, et le nouveau roi de Judée n'était pas de ces hommes qui pardonnent à la vertu courageuse d'un adversaire malheureux. Nous pensons plutôt au célèbre Schamaï, qui, assis alors encore sur les bancs de l'école, pouvait bien avoir reçu ce nom abrégé, afin d'être distingué de Schemaïa, le chef du sanhédrin[1].

On connaît les crimes qui se succèdent dans la vie d'Hérode, avec ce terrible enchaînement qui veut que chaque méfait en engendre un autre. Le jeune Aristobule III, frère de Mariamne, est la première victime qui lui porte ombrage; Joseph, l'oncle d'Hérode, le suit; l'extrême vieillesse ne préserve pas Hyrcan II des soupçons du roi, et le plus débonnaire des princes asmonéens est accusé et condamné à mort, pour avoir, à quatre-vingts ans, tramé un complot contre l'Iduméen[2]; le

[1] Voy. ci-dessus p. 95, note 1. Nous connaissons de même deux Zacharie à l'époque où le père de R. Iohanan ben Zacaï vivait à Jérusalem et il se peut que le nom de ce dernier ait été pour ce motif abrégé en Zacaï : l'un est Zacharie ben Baruch, que les zélotes tuèrent avant la prise de Jérusalem (Jos. *B. J.* IV, v, 4), et l'autre Zacharie ben Kabutal ou Kabutar (m. *Ioma*, I, 6; j. *ibid.*; b. *ibid.* 19 b; cf. ci-dessus, p. 129). — R. Elaï (אלעאי) était disciple de R. Éliézer (m. *Erubin*, II, 6, *Abot derabbi Nathan*, xv *fin.* : ר׳ יהודה בר׳ אלעאי שאמר משום אלעאי אביו שאמר משום ר׳ אליעזר הגדול).

[2] « A la demande d'Hérode, le lâche sanhédrin, dominé par les fils de Betthyra, prononça l'arrêt de mort contre Hyrcan, etc. » Ces mots se lisent chez M. Grætz, III, 172, et, dans une note, il cite, à l'appui de cette assertion, *A. J.* XV, VI, 1-5. Je n'ai pu trouver ni à l'endroit cité, ni ailleurs, un seul mot de l'intervention du sanhédrin dans le ténébreux procès de Hyrcan, ni de la domination que les Bené-Betthyra exerçaient sur le sanhédrin. On ne saurait assez protester contre une telle légèreté dans l'histoire de la part d'un homme à qui son autorité, du reste bien méritée en général, impose le devoir de ne rien avancer qui ne soit pas tout à fait exact. Tout le monde ne vérifie pas un fait qu'on croit emprunté à Josèphe. Hérode ne demandait pas ses condamnations au sanhédrin, dont il ne respectait pas l'autorité, et qui, quoi qu'en dise M. Grætz, n'aurait jamais été assez

morne chagrin que la mort violente des siens fait éprouver à Mariamne aiguillonne la jalousie inquiète de son mari, et, sur la déposition de témoins subornés, elle aussi est condamnée et exécutée; Alexandra, la mère de la reine malheureuse, la rejoint un an après. L'âme infernale qui inspire tous ces meurtres est Salomé, la sœur d'Hérode, qui, cette fois, livre au bourreau Costobare, son propre mari, et les fils de Baba, parents collatéraux des Asmonéens, auxquels Costobare était accusé d'avoir donné un refuge.

De cette première série de cruautés commises par Hérode, le Thalmud n'a retenu que la mort de Mariamne, en la colorant d'une teinte légendaire. « Hérode, l'esclave de la famille asmonéenne, jeta les yeux sur la jeune fille (de cette maison). Un jour, il entendit une voix mystérieuse qui dit : Voici le moment favorable pour l'esclave qui veut briser ses chaînes. Aussitôt il se leva, égorgea tous ses maîtres, et ne laissa en vie que cette jeune fille. Celle-ci, s'apercevant qu'il voulait l'épouser, monta sur le toit en s'écriant : Quiconque prétend descendre de la famille des Asmonéens n'est qu'un esclave, car il n'en reste qu'une jeune fille, et moi, qui suis cette jeune fille, je me précipite de ce toit à terre. Hérode la conserva pendant sept ans dans du miel, d'après les uns, à cause de la passion qu'il éprouvait pour elle; d'après les autres, pour faire accroire qu'il avait epousé la fille d'un roi. Puis il demanda : Qui a enseigné ce verset : D'entre tes frères, tu te choisiras un roi (*Deutéron.* XVII, 15)? Les docteurs (répondit-on). Il fit

lâche pour les lui accorder. Lors de l'arrêt contre sa femme Mariamne, Josèphe dit expressément que le tribunal était composé de ses familiers (*συναγαγὼν τοὺς οἰκειοτάτους αὐτῷ*). Nous démontrerons bientôt que le sanhédrin suspendit ses fonctions vers cette époque. (*A. J.* XV, VII, 4. cf. II, 7 : *σύλλογον .... τῶν Φίλων* : XVII, III, 1 : *συνέδριον ... τῶν Φίλων*).

égorger tous les docteurs, excepté Baba ben Buta, voulant lui demander conseil; mais néanmoins il lui fit crever les yeux[1]. »

C'est ce Baba ben Bouta qui, d'après une tradition, aurait conseillé au roi de se concilier le peuple par la construction d'un temple somptueux à la place du sanctuaire simple et mesquin qu'avait élevé, quatre à cinq siècles auparavant, la pauvre colonie revenue de Babylone[2]. Cette pieuse entreprise devait servir en même temps d'expiation pour le meurtre commis contre les sages d'Israël[3]. « Du temps d'Hérode, est-il dit ailleurs, pendant qu'on était occupé de la réédification du temple, la pluie tombait durant la nuit; mais, le matin, le vent soufflait,

[1] *Baba-bathra*, 3 b. La phrase, « Quiconque prétend, etc. » כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, se trouve encore *Kiddouschin*, 70 b; le récit y est abrégé. Mais la règle fut établie, sans doute, pour marquer le mépris qu'on éprouvait pour Hérode, et aussi pour répondre aux prétentions des faux Asmonéens. Nous avons traduit un peu librement les mots : דאמרי לה בא עליה הא דטמנה ליתוביה ליצריה, pour en adoucir le sens; ils veulent dire littéralement : « Il y a des docteurs qui soutiennent qu'Hérode eut commerce avec Mariamne et qu'il la conserva dans du miel pour assouvir encore sa passion sur elle. » M. Geiger (*Otzar-Neḥmad*, III, 1-2, Vienne, 1860) prouve que cet acte révoltant du roi était connu des thalmudistes sous le nom de מעשה הורדס, « acte d'Hérode, » mots qui, n'étant plus compris plus tard, ont été changés en מעשה חידודים. (Voyez *Sifré* sur *Deutéronome*, XXII, 22; cf. l'édition de M. Friedmann, Vienne, 1864, p. 118, qui a retrouvé la bonne leçon dans un manuscrit du Sifré; *Sanhedrin*, 66 b; R. Nathan, *Aruch*, s. v. הרדוס); Maimonide, Commentaire sur m. *ibid.* IV, 4.) — Peut-être בית חידודו (m. *Ioma*, VI, 9, d'après la leçon babylonienne, car celle de Jérusalem porte faussement בית חורון), ou בית הדורי (comme on lit ce mot dans le Pseudo-Jonathan sur *Lévitique*, XVI, 10, 21), employés pour le rocher sur lequel on envoyait le bouc émissaire (לשדרא יתיה לממת באתר תקיף וקשי דבמדברא דצוק דהוא בית הדורי), désignent-ils aussi un בית הורדס; ce serait le fameux Hérodium! (Voyez la Partie géographique, *s. v.*)

[2] *Baba-bathra*, ibid.

[3] *Bamidbar-rabba*, c. XIV : הבנין שבנאו הורדס שנבנה על ידי מלך חוטא והיה לו בנינו לכפרה על שהרג חכמי ישראל.

les nuages se dispersaient, le soleil reparaissait et les ouvriers reprenaient leur travail; ils reconnaissaient ainsi qu'ils avaient entre les mains un ouvrage religieux. » Josèphe confirme ce récit du Thalmud, en ajoutant naïvement « qu'il n'y avait là rien d'incroyable[1]. » (*A. J.* XV, *fine.*) Il fallait bien des signes extraordinaires du ciel pour que les Juifs pussent croire à une telle construction de la part du roi; aussi furent-ils inquiets qu'une fois l'ancien édifice démoli, on n'éprouvât des obstacles pour construire le nouveau (*ib.* IX, 2), et cette inquiétude trouve son écho dans cette discussion des rabbins : « Comment Baba ben Buta a-t-il pu conseiller à Hérode de démolir le temple? R. Ḥasda n'a-t-il pas dit qu'il ne faut pas jeter bas une synagogue avant d'en avoir élevé une autre? C'est que Baba y avait remarqué une crevasse; ou bien le cas est différent, lorsqu'un gouvernement se mêle de la construction, parce qu'il ne revient pas sur ses projets[2]. »

Mais, pour Hérode, le temple de Jérusalem fut une occasion nouvelle de satisfaire sa folle passion pour les constructions. Il avait doté la ville sainte d'un théâtre, un cirque s'élevait dans la banlieue, des jeux, comme les jeux olympiques, se célébraient en Judée, en l'honneur d'Octavie, avec une

[1] *Ta'anit*, 23 a : בימי הורדס שהיו עוסקים בבנין בית המקדש והיו יורדין גשמים בלילה למחר נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם למלאכתן וידעו שמלאכת שמים בידיהם. (Cf. *Sifré* sur *Deutéronome*, § 42; éd. Friedmann, p. 60 a, note 3.) Nous avons donné ce texte en partie à cause de l'expression מלאכת שמים, qui, à côté de מלכות שמים, et שם שמים, devient fréquente à cette époque : dans toutes ces locutions, *le ciel* est l'équivalent de *Dieu*.

[2] *Baba-bathra*, 3 b. La dernière opinion s'appuie sur les paroles curieuses de Samuel, docteur babylonien dévoué aux princes Sassanides : אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טורי ולא הדר ביה. « Si un gouvernement dit : Je déplacerai des montagnes, il déplace les montagnes sans se raviser »

magnificence inouïe; pourquoi ne pas augmenter l'éclat de la résidence par un nouveau monument, qui excitât l'admiration des autres peuples? Pourquoi ne pas consacrer au culte de Jéhova les mêmes richesses qu'on avait largement prodiguées dans Sébaste, dans Césarée et ailleurs, aux divinités du paganisme? Les Juifs ont conservé pour le sanctuaire la formule, «Quiconque n'a pas vu l'édifice d'Hérode n'a jamais rien vu de beau[1].»

La nation ne fut jamais dupe des avances qui lui furent faites par le roi. Entre les Juifs et l'Iduméen, il y avait un abîme. Hérode avait beau brûler les archives de Jérusalem, afin de ruiner des prétentions généalogiques, il avait beau se faire passer pour descendant d'un juif étranger qui était rentré en Judée[2], personne n'oublia l'origine véritable de l'esclave de la famille asmonéenne : c'est que sa conduite ne fut pas plus juive que son origine; c'est que ses mœurs rappelaient constamment le proconsul romain plutôt que le roi d'Israël[3]. Les pires d'entre les Asmonéens étaient encore liés au culte par les fonctions du pontificat; Hérode put, grâce à la bienveillance du sénat romain, usurper le titre de roi de Judée, mais aucune puissance au monde ne put lui donner la qualité de descendant d'Aron, condition nécessaire pour devenir grand prêtre.

Si dans ces circonstances le pontificat était devenu de nouveau la propriété d'une famille, si cette dignité, comme dans les temps anciens, héréditaire dans une branche sacerdotale, restait au titulaire jusqu'au moment de sa mort, le grand prêtre

[1] *Soucca*, 51 b; *Baba-bathra*, 4 a.

[2] Eusèbe, *Hist. Evangél.* I, 7; cf. *Pesaḥim*, 62 b. (Herzfeld, *Geschichte d. Volkes Jisrael*, I, 137). — *A. J.* XIV, I, 3.

[3] Voir, entre tant de passages, Jos. *A. J.* XV, IX, 5; XVI, V, 4.

possédait un pouvoir considérable, avec lequel le roi avait d'autant plus à compter, qu'il n'avait lui-même ni racine, ni sympathie dans la nation. La prudence commandait donc à Hérode de se réserver la faculté de conférer les fonctions pontificales à qui bon lui semblait, de les avilir en les confiant à des hommes peu estimables, et de s'arroger le droit exorbitant de nommer et de destituer les pontifes selon ses convenances. Ses premiers choix montrent qu'il évite de prendre un prêtre né en Judée. Un Babylonien, Ananel ou Ḥananel, homme obscur (*τῶν ἀσημοτέρων*, *A. J.* XV, II, 4), est le premier qu'Hérode charge des fonctions remplies autrefois par Siméon le Juste[1]. Ḥananel les quitte pour peu de temps en faveur d'Aristobule III, et les reprend après le meurtre ignoble du jeune prince asmonéen. Josué, fils de Phabi, succède à Ḥananel, et est à son tour suivi par Siméon, fils de Boéthos, d'Alexandrie, qu'Hérode s'attache par des liens de famille en épousant Mariamne, sa fille, renommée à Jérusalem pour sa grande beauté.

L'élévation de cet Alexandrin, devenu à la fois pontife et beau-père du roi, et l'influence que garde sa famille longtemps encore après la disgrâce de Mariamne et la mort d'Hérode lui-même, ont certainement une raison d'être plus profonde que la passion inconstante d'Hérode pour la fille de Siméon[2]. Hérode

[1] Rien ne prouve que ce Ḥananel soit le חנמאל המצרי, mentionné m. *Para*, III, 5 (Grætz, III, 166). Je pense, au contraire, que la série des pontifes venant d'Égypte, et particulièrement d'Alexandrie, ne commence que par Siméon, fils de Boéthos, et que le *Ḥananel* de la Mischna est identique avec cet Anan ou Ḥanan, qui lui-même, ainsi que cinq de ses fils, a rempli les fonctions du pontificat. (*A. J.* XX, IX, 1.)

[2] Le récit de Josèphe concernant cette famille présente de grandes difficultés. D'après *A. J.* XV, IX, 3; XVIII, V, 1, Mariamne était fille de Siméon, le premier grand prêtre des Boéthusiens. Mais (*ib.* XIX, VI, 2), les mots *οὗ τῇ θυγατρί, κτλ.*

avait séjourné plusieurs fois à Alexandrie et connaissait cette ville, qui pour la richesse de son commerce et la culture des lettres n'était égalée par aucune autre ville de l'empire[1]. Nulle part les Juifs n'étaient entrés aussi avant dans le mouvement général de leurs concitoyens. Plusieurs païens, suivant en cela l'exemple donnée par les Ptolémées, lisaient avec intérêt les saintes Écritures traduites dans leur langue, et les Juifs payèrent cet accueil fait à leur littérature en cultivant, à leur tour,

se rapportent évidemment à Boéthos, et, en ce cas, Mariamne n'aurait été que la sœur de Siméon. Deux autres passages de notre historien viennent confirmer cette dernière version. 1° Ioézer, autre pontife choisi par Hérode, est appelé *fils de Boéthos* (XVII, III, 1; XVIII, I, 1), et était par conséquent frère de Siméon. Lorsque ce Ioézer remplace Matthieu, fils de Théophile, de Jérusalem (voy. ci-après, p. 158), Josèphe dit : Καθίσ7α (Ἡρώδης) Ἰώζαρον ἀρχιερέα ἀδελφὸν γυναικὸς τῆς αὐτοῦ, «Herode prit comme pontife Ioézer, frère de la femme de *celui-ci*,» c'est-à-dire, de Matthieu. Mais à quoi bon nous donner le degré de parenté qui lie le nouveau grand prêtre à son prédécesseur, qui avait, en outre, démérité du roi? Il paraît donc préférable de lire αὑτοῦ, ce qui signifie «frère de sa femme,» savoir d'Hérode; seulement, d'après cette correction aussi, Siméon était le frère, au lieu d'être le père de Mariamne. 2° D'après *A. J.* XIX, VI, 2, Agrippa appelle au pontificat Siméon, fils de Boéthos, surnommé *Kanthéras;* Josèphe fait à cette occasion la remarque que deux frères de ce Siméon et Boéthos le père (καὶ πατὴρ Βοηθὸς οὗ τῇ θυγατρί βασιλεὺς συνῴκησεν) avaient déjà rempli ces fonctions, et que cette famille avait ainsi joui de la même faveur divine qu'autrefois les trois fils de Siméon fils d'Onias (cf. XII, V, 1). Comme, en effet, Josèphe nous donne (XVII, XIII, 1) encore le nom d'un Éléazar, frère de Ioézer, qu'Archelaüs, à son retour de Rome, nomme grand prêtre, l'observation de l'historien n'est juste qu'autant que le premier pontife de la famille nommé par Hérode était Boéthos lui-même, dont la fille, sœur de Siméon, aurait été épousée par le roi. — Nous verrons plus tard d'autres contradictions dans ce que Josèphe raconte du pontificat de Ioézer.

[1] Voir le chapitre sur les Juifs en Égypte, chez Herzfeld, *l. c.* II, 436 et suiv. et surtout 465 et suiv. Grætz, III, 27 et suiv. 262 et suiv. 438 et suiv. Le poëme du Pseudo-Phocylide est sous ce rapport très-instructif. Si, au commencement du IIe siècle avant J. C. un Juif osait déjà dissimuler sa croyance au point de mettre θέοι dans ses vers, on peut deviner jusqu'où les Alexandrins ont pu aller du temps d'Hérode.

avec succès, toutes les branches de la littérature grecque. C'est à Alexandrie que se rencontrent, pour la première fois, la parole révélée et la philosophie devant des penseurs sérieux qui se sentent la force et la volonté de tenter l'œuvre si difficile de leur réconciliation. Malgré la bonne foi et la conviction ardente qu'on y mit, il arriva ce qui est toujours arrivé en pareille circonstance : la philosophie y gagna peu et la religion y perdit[1]. En donnant des sens allégoriques aux préceptes, on en diminua l'importance, puisqu'ils n'étaient plus imposés pour eux-mêmes, mais pour les idées qu'ils mettaient en relief. Comme les païens cherchaient alors la solution du même problème pour leur mythologie, et que la fable dut aussi se plier à l'interprétation des philosophes, il en résulta un certain niveau, un fonds commun d'idées entre païens et Juifs, qui devint préjudiciable au judaïsme. Une grande indifférence à l'égard des pratiques religieuses fut suivie bientôt de désertions nombreuses et regrettables. L'Iduméen, en choisissant un Alexandrin comme grand prêtre, espérait sans doute rencontrer dans Siméon la légèreté de caractère, la facilité de mœurs, et la lâche complaisance que Philon reproche vers cette époque à ses concitoyens.

En ceci Hérode paraît s'être trompé. Si le fils de Boéthos a, comme il est probable, donné son nom aux Boéthusiens, qui viennent à cette heure s'enter sur le parti des Sadducéens, ces Alexandrins ne sont en aucune façon des allégoristes. Bien au contraire, dans les différences qui plus haut leur sont particulièrement attribuées, ils montrent un attachement plus superstitieux à la lettre du texte que les Pharisiens; mais ils sont royalistes par alliance et opposés aux Palestiniens par origine.

[1] Les Juifs de l'Espagne au XIVe siècle présentent un tableau semblable, qui peut bien contribuer à expliquer ce qui a dû se passer à Alexandrie.

Cependant, Siméon est destitué au moment où le roi répudie Mariamne. À cette cour corrompue, où la délation est la règle, la discrétion devient une preuve de complicité. Dans les dernières années du règne, lorsque Hérode sévit contre sa propre race, quand Alexandre et Aristobule, les fils de la première Mariamne, sont enfin étranglés à la suite d'une trame odieuse, ourdie par Antipater, l'aîné des fils du roi avec l'Iduméenne Doris, et que ce dernier est à son tour convaincu d'avoir voulu empoisonner son père, la fille de Siméon est accusée d'avoir connu cette nouvelle conspiration contre la vie du roi et de ne pas l'avoir dénoncée. Cette fois c'est Matthieu, fils de Théophile, de Jérusalem, qui devient pontife. Mais les sentiments trop religieux et trop patriotiques dont cet enfant de la Judée est soupçonné font revenir Hérode vers un Alexandrin, et Ioézer, fils de Boéthos, qui est nommé grand prêtre. garde ses fonctions longtemps encore après la mort du roi.

L'effet produit par le long règne d'Hérode sur les partis de la Judée a dû être immense. Comme d'habitude, Josèphe et nos sources rabbiniques ne nous fournissent que des traits épars et de vagues indices. Mais les événements qui remplissent le siècle commençant vers l'époque où le vieux roi descend dans la tombe sont d'une telle importance, qu'un état de choses qui pourrait être considéré comme la conséquence naturelle des temps antérieurs et expliquerait, jusqu'à un certain point du moins, les faits qui vont s'accomplir plus tard, aurait déjà, ce semble, par là même un haut degré de vraisemblance.

Après tant de changements qui, depuis des siècles, s'étaient opérés en Judée, l'avénement d'Hérode était encore un fait inouï et anomal. Sous les rois de Perse, comme sous les Ptolémées et les Séleucides, il n'y eut pas de royaume de Judée: mais à part les exactions fiscales, plus ou moins lourdes selon

le tempérament des gouverneurs et les besoins du suzerain, les Juifs jouissaient d'une indépendance complète et d'une liberté de culte entière. Les années funestes d'Antiochus Épiphane sont suivies d'un gouvernement national, qui, sans être sympathique à tous, n'en était pas moins sorti d'une lutte où les intérêts les plus chers du judaïsme avaient été mis en jeu et avaient enfin triomphé avec éclat. Les Asmonéens se trouvaient à la tête de la nation par le libre choix du peuple, et Sadducéens comme Pharisiens, aristocratie et démocratie, leur furent soumis comme Juifs à une autorité juive. Mais qu'est-ce qu'Hérode représentait pour ce peuple? Issu d'une race détestée, fils d'un père haï, Hérode doit au sénat de Rome de pouvoir fouler aux pieds toutes les libertés, toutes les institutions du pays, et d'usurper le titre de roi de Judée, qu'avant lui aucun étranger n'avait porté[1]. Les instincts de cet Iduméen sont cruels et barbares, sa conduite et ses mœurs, païennes et voluptueuses, ses goûts antipathiques, et ouvertement hostiles à tout ce qui est juif. En face d'un tel maître, les deux partis, Pharisiens et Sadducéens, tous deux essentiellement juifs, tout en conservant leur divergence d'opinion sur un grand nombre de points, durent néanmoins se rapprocher. A l'exception des pontifes, qui étaient les créatures d'Hérode, des courtisans qui suivent tous les régimes, et des guerriers qui trouvaient leur compte sous un roi belliqueux, les Sadducéens quittèrent sans doute la cour pour revenir à l'étude de la Loi et, en tant que prêtres, s'occuper du culte, en cédant, comme nous l'avons vu, dans la pratique, aux opinions de leurs anciens adversaires. Le pontificat, du reste, leur est systématiquement enlevé. Pour la première fois, on nous parle de prédicateurs : on nous nomme

[1] Cf. *A. J.* XV, I, 2, d'après Strabon. Eusèbe, *H. E.* VI, 1, le nomme Πρώτου τὸ γένος ἀλλοφύλου.

Judas, fils de Sariphée, et Matathias, fils de Margalot, deux tribuns particulièrement aimés du peuple, qui poussèrent la masse émeutée à la révolte et l'engagèrent à arracher l'aigle romaine qu'Hérode avait placée au-dessus du grand portail du temple. Ces deux prédicateurs ou agadistes furent condamnés à être brûlés vifs, et, à cette occasion, Matthias, fils de Théophile, fut éloigné du pontificat[1]. Les hommes de cette trempe ne manquent plus dans la grande cité, et aucun supplice ne les arrête; ils deviennent, par leur parole, les auxiliaires puissants des mécontents sans nombre qui se jettent dans les montagnes, se cachent dans les cavernes et harcèlent les armées d'Hérode. Ces mécontents n'ont fait défaut à aucune époque des grands boulversements, et les prudents, qui savent se plier aisément à tous les ordres établis, leur ont toujours prodigué le nom de *brigands*[2]. Josèphe ne le leur épargne pas, et cependant si Ézéchias, l'instigateur des troubles dans l'Acrabatène, avait été, comme l'historien juif le prétend, un simple brigand, le sanhédrin se serait-il ému de son exécution au point de citer le jeune monarque devant son tri-

[1] Jos. *A. J.* XVII, VI, 2 et suiv. *B. J.* I, XXXIII, 2-4. — C'est sous le pontificat de Matthias, fils de Théophile, qu'à la suite d'un accident nocturne, arrivé dans la nuit qui précéda le jour du grand Pardon, Joseph, fils d'Ellem, remplit les fonctions de grand prêtre (*A. J.* XVII, VI), 4. Ce fait est raconté aussi j. *Megilla*, I, 12; *Ioma*, I, 1; *Horaïot*, III, 2; b. *Megilla*, 9 b; *Ioma*, 12 b; *Horaïot*, 12 b. D'après toutes les sources thalmudiques, Joseph (יוסף בן אילם) était de Sepphoris, en Galilée. Les paroles qui sont attribuées dans le Thalmud de Jérusalem au roi, qui n'était autre qu'Hérode, בן אילם לא דייך אלא ששימשתה שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם (דייך), «Ben Élam, ne te suffit-il pas d'avoir pendant une heure servi devant celui qui ordonna et le monde fut?» paraissent déplacées dans la bouche de l'Iduméen.

[2] Jos. *A. J.* XV, X, 1; XVI, IX, 1. Voy. *Marc*, XV, 7, sur Barabbas, et comparez ce verset avec *Jean*, XVIII, 40.

bunal[1]? Grâce au gouvernement tyrannique d'Hérode, les deux anciens partis font trêve à leurs discussions, et un nouveau parti, le parti politique, s'est formé : « Les adeptes de Juda le Galiléen, dit Josèphe, sont, pour toutes leurs opinions, d'accord avec les Pharisiens, mais ils ont une passion inébranlable pour la liberté, et n'admettent que Dieu comme chef et maître; peu leur importe les supplices raffinés qu'ils endurent, les châtiments que supportent pour eux leurs parents et leurs amis, pourvu qu'ils n'aient pas à donner le nom de *maître* à un homme[2]. » Ce Juda était le fils d'Ézéchias[3]. « Nous avons à nous plaindre de vous, dit un de ses partisans aux Pharisiens; vous écrivez dans les actes le nom du maître à côté de celui de Dieu. — Nous nous plaignons à notre tour, répondirent finement les Pharisiens; vous mettez le nom du maître et celui de Dieu sur la même page, en écrivant même celui-ci après celui-là; par exemple, dans le verset : Pharaon dit, qui est ce Jéhova dont je dois écouter la voix (*Exode*, v, 2)[4]? » Nous avons déjà

[1] Voyez ci-dessus, p. 147.

[2] Josèphe, *A.J.* XVIII, 1, 6. On paraît avoir puni les parents et les amis, lorsque le coupable lui-même avait su échapper à l'action de la justice, conduite qui a été depuis imitée plus d'une fois; aussi ne parle-t-on que des *τιμωρίαι*.

[3] Aurait-on pensé à ce martyr de la liberté dans ce passage du *Midrasch* sur *Kohélet*, I, 11 : אמר ר׳ זירא כמה חסידים ובני תורה היו ראויין לימנות כנון יהודה ב״ר חזקיה עליהם הוא אומר וגם לאחרונים אבל לעתיד לבוא הקב״ה עתיד להמנות לו חברה של צדיקים משלו ומושיבן אצלו וכו׳? « R. Zéra dit : Combien d'hommes pieux et instruits dans la Loi méritaient d'être comptés, comme Juda, fils d'Ézéchias (en lisant בן ou בר pour ב״ר)! C'est de lui et de ses semblables que dit l'Ecclésiaste : On ne se rappellera pas davantage ceux qui viendront après, etc. Mais, dans le monde à venir, Dieu choisira à Juda une société d'hommes justes comme lui et les placera auprès de lui, etc. »

[4] m. *Iadaïm*, IV, 8. Nos éditions portent אמר צדוקי; R. Ascher a מין. On sait déjà combien toutes ces dénominations sont vagues.

entrevu ce parti républicain dans ces hommes qui, à Damas, devant Pompée, ne plaident ni la cause d'Hyrcan ni celle d'Aristobule, mais celle du peuple de Dieu, dont les institutions n'avaient jamais favorisé l'établissement de la royauté; mais sous Hérode seulement ce parti prend un corps et devient puissant. C'est le propre des régimes moitié libres, moitié arbitraires, d'endormir les nations; ils n'ont ni la chaude vitalité qui engendre des idées, ni cette froideur roide qui fait réagir le sang d'un peuple et pousse à la résistance. Telle était l'atmosphère qui, à peu d'exceptions près, avait entouré jusque-là les Juifs. Hérode les fit sortir de leur torpeur; l'excès du mal créa une période d'activité qui surprit la nation elle-même[1]. Seulement Josèphe, qui connaissait peu son temps, s'écarte de la vérité en voulant rattacher ce nouveau parti aux Pharisiens; il est trompé par ce faux air de ressemblance qu'il remarquait entre ceux qui avaient dédaigné toujours l'autorité temporelle et ceux qui la combattaient maintenant à outrance. La vérité est que, pour les meneurs de ce parti, il ne s'agit plus ni d'une question de culte ni d'un problème de jurisprudence; ils laissent volontiers la solution de ces difficultés aux chefs des deux écoles dont nous entendrons bientôt les vives discussions; ils sortent plutôt des rangs des Pharisiens, qui sont aimés du peuple, que des rangs des Sadducéens, qui, bien qu'éloignés de la cour, doivent avoir conservé la morgue de l'aristocratie. Mais à ces meneurs il faut la foule, la multitude, cette matière première de toutes les révolutions; on ne se bat pas à la tête de savants légistes, de docteurs érudits, contre des légions aguerries, et Hérode, c'était déjà Rome. Le peuple, nous l'avons vu, avait toujours écouté avec soumission la voix

[1] Voy. ci-dessus, p. 117, note 1.

des Pharisiens; il avait supporté, nous ne dirons pas avec patience, mais avec orgueil, le joug de toutes les observances qu'on lui imposait dans les écoles, content qu'on voulût bien s'occuper de lui et le considérer comme digne des devoirs qui paraissaient auparavant réservés au sacerdoce. Mais les subtilités des docteurs, leurs distinctions légales, le laissèrent nécessairement froid; les Ézéchias, les Judas de Galilée, les Judas, fils de Sariphée, les Matthias ben Margalot, le passionnaient! Ceux-ci ne lui exposaient pas des *halachôt,* des décisions arides; ils prêchaient et excitaient; ce n'était pas quelque chapitre obscur de l'Exode ou du Lévitique sur lequel ils discutaient en public, c'étaient les paroles inspirées des prophètes, les exhortations éloquentes et brûlantes d'Isaïe et de Jérémie qu'ils répétaient, commentaient et amplifiaient devant un auditoire avide de les écouter! Ces menaces, ces espérances, n'avaient point vieilli, elles ne s'adressaient pas à des générations passées depuis des siècles; elles avaient gardé leur éternelle fraîcheur, elles s'appliquaient aux temps actuels : Joïakim était ressuscité dans Hérode, Rome remplaçait Babylone, et les lugubres prédictions de Jérémie allaient de nouveau s'accomplir sur le second temple. Une dernière fois la sève de l'inspiration paraissait remonter dans l'arbre, presque desséché, de la nationalité juive; au soleil de l'admirable poésie de la Bible, le vieux tronc reverdit et pousse encore quelques rameaux; mais tous les nouveaux *voyants* expient par une mort violente le don dangereux de la prophétie.

Les partis se sont donc transformés. Les Boéthusiens, qu'on pourrait aussi nommer *les Alexandrins,* sont les royalistes; ils espèrent pouvoir, sous les Hérodiens et les Romains, maintenir le culte et conserver leurs priviléges; ce sont les familles des grands prêtres, dont les Évangiles et le Thalmud racon-

tent la dureté et la violence[1]. Les Pharisiens et les Sadducéens convertis vivent complétement détachés des affaires politiques; ils cherchent à se consoler des déboires de ce monde dans l'étude de la Loi, et à transporter la vie juive dans les écoles où ils enseignent et discutent. Les républicains, la jeunesse ardente qui les suit[2], ne reculent pas devant la pensée de triompher dans une lutte aussi inégale que celle d'un peuple si petit contre les maîtres du monde; aucun danger n'effraye leur foi courageuse, aucun sacrifice n'ébranle leur héroïsme. Aussi en tombant, après des prodiges de valeur, sous les débris fumants du sanctuaire, ils remplissent de stupeur un esprit calculateur comme celui de Josèphe, et d'une fureur sans égale les irrésistibles légions de Titus[3].

La mort d'Hérode est inscrite dans la chronique de la *Megillat Ta'anit* comme une fête commémorative. « On raconte, dit le glossateur, que le roi Janée, étant tombé malade, fit saisir

[1] Voy. ci-dessous, p. 252.

[2] Josèphe dit expressément *τοὺς νέους* (*A. J.* XVII, vi, 3). Ailleurs, il parle des mères éplorées qui crient vengeance du sang versé (*ibid.* XIV, ix, 4). Il y a là comme un pendant au massacre des Innocents, dont parle *Matthieu*, ii, 16.

[3] Cette transformation des partis en Judée, que les historiens nous paraissent avoir négligée, est à notre avis d'une grande importance pour l'intelligence des événements que nous avons à raconter dans les chapitres suivants, et pour l'appréciation d'autres faits bien plus considérables que nous n'avons pas à traiter, et qui néanmoins exercent une influence sur l'histoire des Juifs dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Josèphe ne comprit pas le rôle des agadistes, qui se mettent en avant et qui puisent leurs idées dans les prophètes, un peu abandonnés par les savants. La Bible tout entière n'a-t-elle pas le même sort, lorsque l'étude de la Mischna et du Thalmud se répand? (Grætz, IV, 2e éd. 1866, 421.) Dans ces improvisations coulaient à flots la vie et la chaleur, qui manquaient à la casuistique rabbinique. Elles avaient, sans doute, une large part dans les conversions qu'à cette époque le judaïsme fit parmi les païens. Tout en spiritualisant les préceptes, elles ne refroidissaient pas, comme les philosophes d'Alexandrie, le zèle pour les pratiques religieuses. (Voyez cependant notre chapitre xxi.)

soixante et dix anciens d'Israël et les jeta en prison. Puis il donna l'ordre au geôlier de les mettre à mort s'il mourait. « Heureux de ma fin, dit-il, les Israélites s'affligeront du moins du sort de leurs docteurs. » Mais le roi Janée avait une femme bonne, nommée *Salminôn*, et, aussitôt qu'il eut succombé, elle retira l'anneau de la main du roi et l'envoya au gardien de la prison. « Ton maître, lui fit-elle savoir, t'ordonne de mettre ces anciens en liberté. » Lorsque ces docteurs furent rentrés chez eux, la reine annonça la mort du roi Janée[1]. » Josèphe raconte une histoire presque semblable d'Hérode et de sa sœur Salomé (*A. J.* XVII, VIII, 2; *B. J.* I, XXXIII, 6). Il n'y a, ce semble, aucun doute que le commentateur de la chronique n'ait confondu Hérode avec Janée, et la pieuse femme du dernier avec sa terrible homonyme.

[1] *M. T.* § 25. M. Græetz, III, 426. — Perse, *Satires*, V, v. 180 et suiv. parle d'une fête célébrée par les Juifs sous le nom de *Herodis dies;* mais tout le contexte montre qu'il s'agit dans ces vers des jours de *Ḥannouka* (voy. p. 62), et que le poëte romain a mis, à la place des Asmonéens, Hérode, nom répandu et connu à Rome.

CHAPITRE X.

LES ESSÉNIENS.

Le tableau que nous venons de tracer des partis qui, à cette époque, s'étaient formés ou transformés à Jérusalem et dans la Palestine, serait incomplet, si nous n'y ajoutions pas une esquisse des Esséniens. A la vérité, les Esséniens ne sont pas un parti, mais un ordre; ils ont plutôt une règle que des principes; leur nombre restreint, ils étaient 4,000 en tout[1], ne devait leur donner qu'une force morale, la seule, du reste, qu'ils recherchaient. Les sources hébraïques parlent si peu des Esséniens, que le sens et l'origine du nom sont restés obscurs, et qu'aucune des explications proposées n'a pu se faire généralement adopter[2]. Josèphe, Philon, quelques Pères de l'Église en font mention, et le premier de ces écrivains, en nous parlant des partis juifs, se complaît particulièrement dans

[1] Josèphe, *A. J.* XVIII, 1, 5.

[2] *Hasidim* ou *Hasidim harischonim* (חסידים הראשונים), voy. les passages réunis chez Frankel, *Darké Hamischna*, I, 40; un verset tiré d'une *Megillat Hasidim*, est cité *Sifré* sur *Deuteron.* §. 48 (84 b); j. *Berachot*, fin, et ailleurs. Cette Megilla ne diffère peut-être pas de la *Mischnat Hasidim*, j. *Teroumoth*, VIII, 10 (46 b); *Beréschit-rabba*, c. XCIV. (Voyez note VI à la fin du volume.) — *Toblé Schaharit* (טובלי שחרית, « hémérobaptistes »), tosefta *Iadaïm*, fin, surtout dans le commentaire de R. Samson de Sens sur m. *ibid.* IV, 8. — *Bannaim* (בנאים, « baigneurs, baptistes, » d'après Sachs, *Beitræge*, II, p. 199), m. *Mikvaot*, VII, 9. — *Nekiyé hadda'at* (נקיי הדעת, « ceux qui ont des pensées pures »), m. *Gittin*, IX, 8; *Sanhédrin*, 30 a; *Ialkout*, I, § 352. — *Haschaim* (חשאים, « qui recherchent le secret »), m. *Schekalim*, V, 6. Dans les notes suivantes, on verra encore quelques autres noms.

la description des Esséniens[1]. Toujours plus préoccupé de la scène sur laquelle il fait monter ses personnages que de la vérité des rôles qu'il leur distribue, Josèphe place les Esséniens au beau milieu entre les Pharisiens et les Sadducéens : il leur octroie une croyance à l'immortalité de l'âme, mais sans la résurrection du corps, et à l'influence absolue de la volonté divine, mais sans le contre-poids du libre arbitre. Nous avons déjà dit notre opinion sur cette manière d'écrire l'histoire à l'usage des Romains, et sur cette passion pour la symétrie et la régularité des lignes en dépit des matériaux dont dispose l'architecte; l'exposition de Josèphe, sous ce rapport, ne doit pas être plus exacte à l'égard des Esséniens qu'elle ne l'a été pour les deux autres partis. Les détails que l'histoire nous fournit nous font reconnaître facilement que nous sommes en présence de philosophes pratiques, satisfaits de plier tous les instants de leur vie sous le lourd fardeau d'une règle rigide, sans songer à établir un système sur les rapports entre le corps et l'âme, ni entre la prescience divine et la liberté des actions.

En comparant les usages que suivaient les Esséniens avec ceux que recommandent les docteurs, on est convaincu que les premiers ont changé en statuts, que chaque membre de l'ordre est tenu d'observer, les prescriptions de piété que les Pharisiens se contentent de pratiquer sans les ériger en règles. Les seules différences entre les deux portions de la société juive sont celles qui résultent de la communauté dans laquelle vivaient les Esséniens, et de la liberté que conservent les Pharisiens[2]. Ainsi celui qui entrait dans la confrérie y apportait

[1] Le passage principal est *B. J.* II, VIII, 2-12. Puis, *A. J.* XIII, V, 9; XVIII, I, 5.

[2] Bien qu'il soit toujours malaisé et quelquefois même dangereux pour la vérité

tout ce qu'il possédait, et ses biens appartenaient dès lors à la société, qui les faisait administrer par des hommes intègres, et de préférence par les prêtres membres de l'ordre. Le Pharisien méprise aussi la fortune, et « regarde comme pieux celui qui dit, le mien est à toi, et le tien est à toi[1], » en d'autres termes, qui est prêt à partager son avoir avec son prochain; mais il ne pousse pas ce mépris jusqu'au communisme.

Les repas des Esséniens étaient pris en commun, précédés et suivis de prières, et rehaussés par la dignité du maintien qu'observaient les commensaux; nous avons vu les *ḥabourôt* ou réunions à table des Pharisiens, et les efforts que ces Pharisiens faisaient pour sanctifier ces vulgaires occupations[2]. Le Thalmud nous parle même de certains degrés d'initiation nécessaires pour être reçu dans ces ḥabourôt, qui ressemblent beaucoup aux années d'épreuves auxquelles étaient soumis ceux qui s'affiliaient à l'ordre des Esséniens[3].

Dans la dureté que les Esséniens imposaient à leur corps ils allaient jusqu'à s'interdire l'huile pour s'oindre, bien que l'onction soit un acte très-nécessaire dans les pays chauds; les

de comparer ensemble des institutions qui diffèrent par le temps et l'esprit, il n'en est pas moins vrai que, sous beaucoup de rapports, les Pharisiens sont à l'égard des Esséniens ce qu'est le clergé séculier à l'égard des ordres monastiques. Les dogmes ou les principes sont les mêmes, les pratiques aussi, à part une plus grande rigueur pour les derniers.

[1] *Abot*, v, 11 : שלי שלך ושלך שלך חסיד.

[2] Voir p. 142. Comp. encore *Ta'anit*, 5 b : אין משיחין בסעודה; il est vrai qu'on donne une raison différente.

[3] *Bechorot*, 30 b; j. *Demaï*, II, 2; tosefta *ibid.* 2 : מקבלין לכנפים ואחר כך מקבלין לטהרות. « On reçoit (dans les ḥabourôt) d'abord pour les *kenafaïm*, et après cela seulement pour les puretés. » Ce dernier mot désigne : manger les choses profanes de la manière dont les prêtres mangeaient les sacrifices. Mais le mot *kenafaïm* n'était déjà plus compris par les auteurs du Thalmud (voy. *Sabbat*, 49 a). M. Geiger, *Urschrift*, 174, compare *Aggée*, II, 12, et suppose qu'il s'agit peut-

docteurs ne s'en abstenaient qu'aux jours de jeûne[1]. — Ils n'admettaient pas les services des hommes à gage : ceci était la conséquence naturelle de la crainte qu'ils avaient de tout contact avec des personnes étrangères à l'ordre, afin d'éviter la souillure qui pouvait en résulter pour eux et pour les mets qu'ils mangeaient. Nous avons dit plus haut que les Pharisiens, dans leurs agapes, s'appliquaient aussi à observer pour leur nourriture profane (*κοινά*, חולין) toutes les ordonnances de pureté qu'on exécutait pour les offrandes sacrées. — L'attitude religieuse dans laquelle les Esséniens attendaient le lever du soleil se retrouve chez les dévots du Thalmud[2]. — Le respect dont ils entourent le nom de Dieu les empêchait de prêter serment, et leurs affirmations tenaient lieu de la foi jurée. La chose leur était facile, eu égard au peu de rapports qu'ils entretenaient avec le monde. Les rabbins aussi ont entouré de règles sévères les cas où le serment doit être déféré, et exigent une grande réserve quant à la prononciation du nom de Dieu. «Les *hémérobaptistes,* c'est-à-dire ceux qui avaient l'habitude de se plonger dans l'eau tous les matins avant la prière, ou

être d'une théorie sur une souillure propagée par les pans des vêtements. M. Grætz, (III, 468) l'applique au *περίζωμα* ou tablier qui servait pour s'essuyer les mains après l'ablution. En ce cas, nous aurions la même gradation que celle que décrit Jos. *B. J.* II, VIII, 7. Il s'agirait alors, *Sabbat*, l. c. d'un Essénien, Élisée, surnommé אלישע בעל כנפים. (Voyez Schorr dans le *Haḥaloutz*, V, 15.)

[1] Le passage où Josèphe parle de cette défense a été mal compris (*B. J.* II, VIII, 3). Il s'agit de l'huile avec laquelle les anciens se frottaient le corps en sortant des bains pour donner plus de souplesse à la peau. La סיכה, comme on appelait cette friction en hébreu, était interdite pendant la durée du jeûne (*Ta'anit*, 30 a; m. *Ioma*, VIII, 1). Rien ne prouve donc que les Esséniens aient évité l'huile en général.

[2] Les mots *πρὶν ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον* (*B. J.* II, VIII, 5) répondent exactement à קודם הנץ החמה ; si, par conséquent, il est dit dans une baraïta (*Berachot*, 9 b) ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, «Les dévôts terminaient (la lecture

les Esséniens, reprochent aux Pharisiens de prononcer le nom de Dieu sans ce baptême. Ceux-ci répondent : « Vous le pro-« noncez avec le corps, qui renferme toujours une impureté[1]. » Probablement, les Pharisiens accusaient ainsi d'exagération ceux qui prétendaient arriver à un degré de pureté impossible à l'homme et qui osaient les blâmer de ce qu'ils n'entraient pas dans la même voie. Les Esséniens osaient-ils prononcer le nom ineffable de Dieu, et la réplique des Pharisiens renfermerait-elle en même temps un reproche à cet égard[2]?

du *Schema*) au moment du lever du soleil, » c'est qu'ils avaient commencé auparavant et s'arrangeaient de façon à avoir fini à l'instant même où le disque du soleil se montrait. Les *πατρίοι εὐχαί* ne sont donc autres que le *Schema* (*Deut.* vi, 4-9) avec les bénédictions relatives à la création de la lumière (יוצר אור) qui l'accompagnaient (m. *Berachot*, i, 6). Un docteur célèbre du iiᵉ siècle se souhaite יהי חלקי מהמתפללין עם דמדומי חמה, « que son sort soit égal à celui des hommes qui font leurs prières avec les premières lueurs du soleil. » (*Sabbat*, 118 a.) En effet, d'après un principe posé par les rabbins, les remercîments pour les merveilles de la création doivent être, autant que possible, rendus aussitôt qu'elles paraissent; les retarder, c'est faire preuve de négligence, et, passé un certain moment, il est même interdit de les adresser à Dieu. Tout ce qui a été dit sur une sorte d'adoration du soleil de la part des Esséniens n'a donc pas le moindre fondement.

[1] tosefta *Iadaïm*, fin : אומרים טובלי שחרית קובלנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא טבילה אומרים פרושים קובלנו עליכם טובלי שחרית שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה. Ce passage est défectueux dans la Tosefta et se trouve complet dans le commentaire de R. Samson de Sens sur m. *Iadaïm*, iv, 8. Le sens des mots ט' שחרית, était inconnu aux docteurs du iiiᵉ siècle, puisque R. Josué ben Lévi, malgré ses tendances incontestables vers les idées esséniennes, demande (*Berachot*, 22 a) : מה טיבי של טובלי שחרית, « Que veulent ceux qui se baignent le matin? » (Voy. à la fin du volume, note vi.)

[2] Sur les variations qui se sont produites dans les opinions des docteurs au sujet du tétragramme, voy. Geiger, *Urschrift*, p. 263 et suiv. Le Thalmud raconte d'un אסי (médecin, ou plutôt d'un Essénien) qui, possédant la vraie prononciation du tétragramme, aurait voulu la transmettre avant sa mort à un homme digne d'un dépôt aussi sacré, et qui mourut sans avoir réalisé cette intention. (Voy. j. *Ioma*,

La vénération que les Esséniens conservaient pour Moïse était partagée par les rabbins, dont aucun ne paraît avoir voulu porter le nom du divin législateur[1]. — Pour leurs besoins naturels, ils suivaient les prescriptions de *Deutéronome,* XXIII, 13-14, et peut-être leur vie en commun leur rendait-elle la mesure de propreté recommandée plus nécessaire. Mais les Thalmuds ne dédaignent pas non plus d'édicter certaines règles relatives au même sujet[2]. — Les Esséniens, et aussi les Pharisiens, recommandaient aux Juifs d'apprendre un métier et de vivre d'un travail manuel[3]. D'après Josèphe, les Esséniens s'adonnaient surtout à l'agriculture; ce qui confirmerait le récit de Philon[4], qu'ils habitaient de préférence les villages.

Bien qu'ils observassent le sabbat plus rigoureusement que les autres Juifs, on ne peut citer aucune différence réelle entre eux et les Pharisiens à ce sujet; la tendance à étendre le sens du mot « travail » et à nommer ainsi l'occupation matérielle la moins fatigante existait généralement[5]. — Les rabbins préfé-

III, 17 (40 d). M. Frankel prend aussi cet אבי pour un Essénien. (Cf. *Hahaloutz*, VII, 67.)

[1] Le *Séder-Haddorot* ne mentionne qu'un ou deux Mosé, du reste parfaitement inconnus. Le nom de מאישה, contracté aussi en מישה ou מישא, qui est sans doute identique avec Μωυσῆς, est aussi rare.

[2] Voyez *Berachot*, 61 b et suiv.

[3] Le passage principal se lit *kiddouschin*, 33 a. On trouve *Iebamôt*, 63 a, les opinions des docteurs sur les avantages que peuvent donner l'agriculture et le commerce. (Voyez aussi *Hahaloutz*, VII, 67.)

[4] Voyez Grætz, III, 470, 7. Cf. M. Munk, *Palestine*, p. 517, note 3.

[5] *B. J.* II, VIII, 9. La défense absolue de remuer un vase pendant le jour du sabbat paraît avoir été la règle ancienne, qui fut encore maintenue par l'école de Schamaï (tosefta *Sabbat*, c. XV); les docteurs y ont apporté plus tard des adoucissements. (Voir sur cette matière Schorr, *Hahaloutz*, VII, 61.) Il n'y a aucune comparaison à faire entre cette interdiction et celle qui est mentionnée *Marc*, XI, 16 (voy. Grætz, III, 228, note); la dernière ne se rapporte pas au respect du sabbat, mais à celui du temple, « qu'on ne devait pas traverser pour abréger son chemin »

raient, comme les Esséniens, faire leurs prières loin des assemblées générales. Si ces derniers se tenaient volontiers éloignés du temple, ils le faisaient peut-être surtout depuis que les grands prêtres étaient devenus plutôt les fonctionnaires soumis d'Hérode et des Hérodiens, que les pieux serviteurs de Dieu; mais, en aucun cas, ils ne sacrifiaient hors du sanctuaire. — Il est possible que certaines cérémonies, comme celle des phylactères, qu'on attachait au front et au bras gauche, celle des franges, qu'on portait ostensiblement aux quatre coins des vêtements, et celle d'appliquer aux poteaux des portes une boîte renfermant deux chapitres du Deutéronome, aient été pratiquées surtout par les Esséniens. Les précautions qu'ils prenaient, afin d'éviter la moindre souillure sur leurs personnes et dans leurs maisons, les rendaient plus aptes que d'autres à s'entourer, sans crainte de profanation, d'objets aussi sacrés; mais rien ne prouve que les Pharisiens n'en aient pas fait de même, et les Évangiles en témoignent clairement[1].

(ולא יעשנו קפנדריא, *Iebamot*, 6 b). La seconde défense, mentionnée par Josèphe à côté de celle-ci : οὐδὲ (θαῤῥοῦσιν) ἀποπατεῖν, a été traduite : « nec (audent) alvum exonerare. » Frappé d'une interdiction assez bizarre, M. Lœw (*Ben-Chananiah*, V, 100) propose de rendre le mot grec par : « commercium habere cum uxore » (cf. Schorr, *ibid.* 35). Mais le mot ne serait-il pas employé pour ἀποϐαίνειν ou ἀποπορευέσθαι? Il s'agirait, en ce cas, de la défense de s'éloigner pendant le sabbat de sa demeure (*Exode*, XVI, 29), que les Esséniens auraient exécutée dans toute sa rigueur, sans admettre les facilités et les accommodements des docteurs. On trouve de cette façon un rapport parfait entre les deux points auxquels Josèphe touche dans cette phrase. Le passage qui suit immédiatement a fait penser au sens plus usité du verbe ἀποπατεῖν; mais ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμέραις est en opposition avec ταῖς ἑϐδομάσιν, et précède les observances des jours profanes, qui sont énumérées après celles relatives au sabbat. — Pour l'habitude de cracher seulement à gauche, on peut comparer *Ḥagiga*, 5 a, où l'on compte parmi les actes dont l'homme, sans s'en douter, doit un jour rendre compte : « celui de cracher devant son prochain et de lui faire éprouver ainsi un dégoût. » זה הרק בפני חבירו ונמאס בו.

[1] Voyez Schorr, *Haḥaloutz*, V, 15 et suiv. VII, 56, et surtout la paraphrase

Le célibat était une des conséquences de la vie en commun; on ne pouvait qu'à cette condition prendre ses repas et demeurer ensemble. Cependant tous les membres de l'ordre n'étaient pas d'accord à ce sujet, et une fraction d'Esséniens ne renonçait pas au mariage. Seulement l'épreuve à laquelle ceux-ci soumettaient la future épouse, la modération et la décence qu'ils apportaient dans leurs rapports avec la femme mariée, montrent qu'ils voulaient, en se mariant, moins satisfaire à un besoin matériel que remplir un devoir social[1]. Sur ce terrain, les Esséniens se rencontrent encore avec les docteurs, qui, défavorables en général au célibat, désapprouvent néanmoins les relations trop fréquentes avec les femmes; tout en reconnaissant la douce influence que l'union de deux âmes exerce dans certaines liaisons bien assorties, ils n'en voient pas moins dans la procréation le but suprême du mariage[2].

Les Esséniens n'ont donc ni un principe ni une observance qui leur appartienne en propre. Ce sont des Pharisiens qui ont resserré entre eux plus étroitement les liens de la fraternité et aggravé le fardeau de certaines observances, sans en créer de nouvelles, mais en poussant celles-là jusqu'à leurs plus rigoureuses conséquences[3]. Leur vie en commun elle-même

chaldéenne sur le *Cantique*, VIII, 3. Nous faisons seulement nos réserves sur ce que dit M. Schorr de l'influence que les Parses auraient exercée sur ces pratiques. On connaît le passage *Matth.* XXIII, 5. Voir aussi Winer, *Realwœrterbuch*, II, 260.

[1] *B. J.* II, VIII, 13. Ce que Josèphe dit, à la fin du § 2, de la légèreté et de l'inconstance des femmes, n'est qu'un mauvais tour d'esprit pour égayer ses lecteurs romains.

[2] *Iebâmot*, 63 a: כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם. «Un Juif qui n'est pas marié ne mérite pas le nom d'homme.» — *Ibid.* 63 b : אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה. «L'homme n'éprouve la vraie satisfaction que de sa première femme.» — *Abot*, I, 5, et *passim*.

[3] Voy. à la fin de ce volume, note VI.

n'était que l'exagération de la *ḥaboura*. Cependant la nature humaine ne supporte pas cette régularité triste où les émotions de la vie sont transformées en oscillations du pendule. Le sérieux et froid devoir ne saurait remplir seul l'existence de l'homme, qui se roidit au contact glacial de l'impérieuse morale s'il est privé de tout mouvement spontané. Les joies et les douleurs sont pour l'homme les stimulants indispensables, seuls capables de produire la chaleur nécessaire dans ses membres engourdis. Mais comment les éprouver quand on est sans souci pour soi, sans sollicitude pour la famille, et qu'on a perdu la faculté des bonnes œuvres par la suppression de toute propriété individuelle? Et ces sensations continuent néanmoins dans l'âme des Esséniens en prenant une couleur religieuse : elles se transforment en extases et en ravissements. De là la croyance aux anges, dont ils savaient les noms, et sur lesquels ils paraissent avoir possédé des doctrines particulières qu'ils ne révélaient pas: de là aussi la prétention qu'ils avaient au don de la prophétie et les diverses prédictions que l'histoire nous a conservées[1]: de là peut-être un certain mépris que cet ordre et ses membres, plus tard dispersés, professent contre les savants pharisiens et la science elle-même[2]. C'est un des

[1] *B. J.* II, VII, 12. *A. J.* XIII, XI, 2; XV, X, 5; XVII, XIII, 3.

[2] Les épreuves auxquelles les novices étaient soumis avant d'être reçus dans l'ordre étant toutes pratiques, des gens du peuple, dépourvus de toute science et d'autant plus frappés par les dehors extraordinaires de l'ordre, des עם הארץ, ont dû souvent se présenter pour être affiliés. La partie saine et instruite de la nation répugnait généralement aux abstinences. Nous avons déjà cité, p. 51, la conduite de Siméon le Juste envers les naziréens, qui ressemblent beaucoup aux Esséniens: celui d'entre eux que le pontife reçut exceptionnellement était lui-même un simple berger. Les prosélytes, surtout les femmes, peu initiées dans le véritable esprit de la religion qu'elles adoptaient, inclinaient au naziréat; voir m. *Nazir*, III, 6, sur la fameuse reine d'Adiabène, Hélène; *ibid.* VI, 11, sur Marie de Palmyre, qui probablement était aussi une nouvelle convertie. Les docteurs disent,

effets du mysticisme ou de cette vie nourrie exclusivement par le sentiment religieux, de se croire en possession d'une science supérieure, des hauteurs de laquelle on peut dédaigner la pauvre science humaine. Le mysticisme le conduit aussi à la négligence des pratiques religieuses, bien qu'elles aient été d'abord les fondements sur lesquels il s'est édifié. En possession du résultat élevé de ses aspirations, il trouve bien petites les causes qui l'ont créé. Les Esséniens ont dû ainsi renouveler en Judée le spectacle que nous avons vu se produire à Alexandrie. L'imagination fit ici les mêmes ravages que la réflexion en Égypte, et il est probable que l'ordre lui-même en a été la victime puisqu'il s'est dispersé, et qu'après Josèphe on n'en entend plus parler [1].

à ce sujet peut-être, *Abot*, II, 5 : אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד. «L'ignorant ne sait se préserver du péché, ni l'homme du peuple être un *ḥasid.*» Le Thalmud, *Sanhédrin*, 99 b, rapporte de la part d'une famille juive une sortie brusque contre les docteurs, ainsi conçue : מאן אהנו לן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן יונה. «A quoi nous servent ces rabbins? ils ne nous ont jamais permis le corbeau ni défendu la colombe.» Cette famille est appelée בי בנימין אסיא, «la famille de Benjamin, le médecin.» Ou bien, est-ce *l'Essénien?*

[1] Voyez cependant ce que nous dirons des habitants du Daròma ci-après, ch. XXIII. — Il est question d'une *sainte réunion* (קהלא קדישא, עדה קדושה) à Jérusalem (*Midrasch-rabbah* sur *Kohélet*, IX, 9; *Bétza*, 14 b; *Ta'anit*, 19 b). Le *Midrasch* ajoute que deux hommes avaient été surnommés *sainte réunion* «parce qu'ils divisaient leur journée en trois parts, consacrant l'une à s'instruire, l'autre à prier et la troisième à travailler.» Dans les autres passages, c'est encore R. Josué ben Lévi (voy. p. 170, note 1) qui rapporte les faits qui sont mis sur le compte de cette sainte réunion. Ce docteur restait à la tête de l'école du Sud ou du Daròma, et avait conservé peut-être plus de relations avec Jérusalem. Si cette réunion doit rappeler les Esséniens, elle en serait un débris insignifiant. Mais j'incline plutôt à penser que, toutes les fois que la chose a été possible, des âmes pieuses se sont rapprochées des ruines du sanctuaire, et la vénération qu'on avait conservée pour ces restes de l'ancienne splendeur valait alors à ces pèlerins le nom de *sainte réunion.* — Dans la société arabe, lorsque Zamakhschari se fixa définitivement à la Mecque, il reçut le surnom de *voisin de Dieu* (جار الله).

CHAPITRE XI.

HILLEL ET SCHAMAÏ. — LEURS ÉCOLES.

Chaque période de l'histoire que nous traitons a possédé une institution qui lui convenait. Sous la domination persane et grecque, il y eut la Grande synagogue, cette réunion considérable d'obscurs travailleurs qui recueillirent toutes les traditions, organisèrent la vie de la nation et fondèrent le judaïsme après l'exil. Après les victoires des Maccabées, le tribunal des Asmonéens fut comme l'introduction du sanhédrin, qui s'établit aussitôt que l'état indépendant fut définitivement assis. A des princes juifs, régnant sous le drapeau de la Loi, il fallut une assemblée de docteurs profondément versés dans cette Loi, et capables de prendre des décisions d'après la lettre et l'esprit de cette même Loi. Que les Sadducéens ou les Pharisiens eussent la majorité dans le sanhédrin, peu importe; s'il se produisit des divergences de détail, la base resta immuable. Ce fut l'esprit politique et religieux des partis qui imprima sa direction à la constitution et en fit sortir des résultats différents; mais la constitution elle-même ne varia pas, elle demeura judaïque. Un changement profond dut se faire de nouveau, lorsque Antipater d'abord et Hérode ensuite arrachèrent, morceau par morceau, le pouvoir des mains des Asmonéens, jusqu'au moment où l'Iduméen devint maître absolu de la Judée. Un conseil juif n'aurait jamais exécuté les volontés d'Hérode[1]; ses ordres sanguinaires s'adressèrent à ses affidés

[1] Voy. ci-dessus, p. 150, note.

ou au tribunal païen de Beryte. Aussi décima-t-il le sanhédrin dès son entrée triomphale dans Jérusalem, pour venger l'insulte qu'il lui avait faite en le citant devant son tribunal, et pour punir le dévouement qu'il avait témoigné pendant trois ans à Antigonus. Pendant tout le règne d'Hérode et de ses successeurs immédiats, le sanhédrin ne s'est plus relevé de ce coup; Pharisiens et Sadducéens ne veulent plus du pouvoir et se réfugient dans les écoles.

On se tromperait cependant si l'on pensait qu'aucune autorité officielle juive ne siégeait à Jérusalem. Nous avons déjà vu qu'après avoir essayé d'un pontife babylonien, Hérode se décida définitivement pour la famille de Boéthos d'Alexandrie, qui conserva la dignité de grand prêtre pendant tout le règne du roi iduméen. D'autres familles puissantes alternent avec celle-ci aussi longtemps que les Hérodiens exercent une influence sur la nomination des pontifes. Ces pontifes, en fonction ou destitués, leurs enfants, leurs parents et alliés, et d'autres prêtres qui se réunissent à eux, forment un sanhédrin qui s'occupe du culte, du temple, des offrandes, des questions religieuses déférées à son tribunal et des événements importants dans lesquels il croit devoir intervenir. Nous réunirons plus loin tout ce que nos sources nous fournissent sur ce sanhédrin abâtardi. Mais le vrai judaïsme sous Hérode a fui ces régions qui avoisinent le pouvoir et s'est retiré dans les salles où de nombreux élèves se pressent autour des deux docteurs les plus grands de l'époque, Schamaï et Hillel.

Cependant, après Schemaïa et Abtalion, nous rencontrons une autorité d'une origine inconnue et qui paraît avoir rempli l'intervalle qui sépare Abtalion, le second du dernier *couple*, de l'avénement de Hillel. Ce sont *les Anciens* ou *les Fils de Bettyra* (בני בתירה ou זקני). «Voici, dit le Thalmud de Jérusalem,

une décision ignorée des anciens de Bettyra. Le quatorze nissan tombant une fois sur un samedi, on ne sut pas si l'on pouvait, malgré le sabbat, faire le sacrifice de l'agneau pascal. On parla alors d'un Babylonien, nommé *Hillel* et disciple de Schemaïa et d'Abtalion, qui, on l'espérait du moins, saurait peut-être si ce sacrifice était permis ou défendu au jour du sabbat. On le fit venir et on lui dit : As-tu jamais entendu dire si l'on doit, oui ou non, célébrer la cérémonie de l'agneau pascal quand le quatorze nissan tombe sur un samedi. — N'avons-nous, répondit Hillel, que cette seule Pâque qui l'emporte sur le sabbat? N'avons-nous pas un grand nombre de (victimes semblables à la) Pâque, auxquelles le sabbat doit céder?..... Nous avons donc dit, avec raison, reprit-on, qu'on pouvait espérer en toi. Hillel commença alors par appuyer sa décision sur l'analogie, sur une conclusion *a fortiori* et sur l'emploi égal d'un mot. Sur l'analogie : Le sacrifice quotidien est un sacrifice offert par la communauté et la Pâque en est un aussi; celui-là l'emportant sur le sabbat, celui-ci doit l'emporter aussi. Sur la conclusion *a fortiori* : Si le sacrifice quotidien, dont la négligence n'entraîne pas le châtiment de l'extermination, l'emporte sur le sabbat, à plus forte raison la Pâque, dont l'omission est punie de l'extermination, doit-elle l'emporter sur le sabbat. Sur l'emploi égal d'un mot : Il est ordonné que l'acte s'accomplisse « à son temps » (במועדו) pour l'un et l'autre des deux sacrifices; de même que ce terme signifie, pour le sacrifice quotidien, « malgré le sabbat, » de même ce terme doit être interprété pour la Pâque, qu'il faut l'immoler malgré le sabbat. Là-dessus, on répliqua : Nous l'avons bien dit : Que peut-on avoir à espérer d'un Babylonien ? » Après avoir donné la réfutation de ces trois arguments, le Thalmud poursuit : « Bien que Hillel continuât à discuter toute la journée, (les

anciens de Bettyra) n'acceptèrent pas sa décision, jusqu'à ce qu'il leur eût dit : Je veux être puni si ma décision ne m'a pas été communiquée par Schemaïa et Abtalion. Aussitôt qu'ils eurent entendu ces paroles, ils se levèrent et le placèrent comme *nasi*, «chef,» à leur tête. Dès qu'il fut nommé, Hillel les réprimanda : A qui la faute, leur dit-il, si vous devez recourir à un Babylonien? C'est que vous n'avez pas assez fréquenté Schemaïa et Abtalion, les deux grands hommes du siècle, qui demeurèrent parmi vous[1].»

M. Geiger a fait observer avec raison que le fond de cette histoire, dont l'authenticité est prouvée par un grand nombre de passages qui s'y rapportent plus ou moins directement, repose sur l'antagonisme constant entre le parti des prêtres et

[1] j. *Pesaḥim*, vi, 1. On peut lire aussi le texte dans la *Jüd. Zeitschrift*, II, 44. Une version un peu différente se trouve b. *Pesaḥim*, 66 a. — M. Grætz, III, 167, dit : «Hérode céda plus tard à la famille des Beni-Bathyra un petit territoire de la Bathanie, où elle fonda la ville de Bathyra sous son chef Zamaris.» Cette assertion ne repose pas sur Josèphe, *A. J.* XVII, ii, 1-3, qui est cependant cité à l'appui, car l'historien raconte seulement l'établissement de cette ville comme rempart contre les incursions des Trachonites, et ajoute que le roi y plaça comme colons cinq cents cavaliers juifs de Babylone. Les rapports entre les *Beni-Bathyra* et la forteresse de Bathyra ne sont que le résultat d'une conjecture de M. Grætz, basée sur l'identité des noms. Les hypothèses ont un champ libre dans ces matières si peu connues, et tout le monde en fait; M. Grætz a seulement le tort que nous lui avons déjà reproché, de donner aux siennes toute l'apparence de l'histoire avérée et d'égarer ainsi les lecteurs assez malavisés pour ne pas remonter aux sources. — Le sens du mot Bathyra ou Bettyra paraît résulter de sa composition; c'est בית תירא ou בי תורא, *specula*, «observatoire,» l'équivalent chaldéen de l'hébreu מצפה, nom qui a été donné à un grand nombre de localités, et particulièrement à la ville habitée par le juge Jephté dans le pays de Gilead (*Juges*, x, 17 et *passim*). Ce nom convenait à toute forteresse située sur une hauteur, d'un accès difficile, et propre à protéger le pays contre les incursions des ennemis. Bettyra est donc identique avec les différents Bettir, Betar ou Bethar, qu'on rencontre dans les pays cisjordaniques. Si les anciens de Bettyra ont emprunté leur nom à une ville, on a donc le choix.

celui des docteurs[1]. L'agneau pascal, qui est seulement tué dans le parvis du temple et mangé ensuite dans toute la ville par les propriétaires de la victime, ne devait pas, dans la pensée des sacrificateurs, jouir des prérogatives qu'on accordait aux victimes égorgées dans le sanctuaire et brûlées sur l'autel, ou mangées en partie par les prêtres. Toutes les déductions de Hillel échouèrent contre la ténacité des anciens de Bettyra, qui ne cèdent que devant une tradition formelle, qu'ils avaient du reste réclamée dès le début, en lui demandant : « As-tu jamais entendu dire, etc. » Plus tard, lorsque les descendants de Hillel, grâce à la célébrité de ce grand homme et à la science, devenue héréditaire dans cette famille, eurent obtenu le titre de *nasi* ou de patriarche, on rattacha volontiers cette élévation à la discussion dans laquelle le Babylonien avait défendu la cause des docteurs et du peuple, et l'on alla jusqu'à combler d'éloges les anciens de Bettyra, qui, pleins d'humilité et courbant la tête devant tant de science, auraient cédé la place à un étranger inconnu, qui tout à coup s'était révélé devant eux[2]! Les anciens de Bettyra, comme avant eux le tribunal des Asmonéens, ne se présentent qu'à cette occasion dans les sources rabbiniques; mais ils n'en montrent pas moins cette fois

[1] *Jüd. Zeitsch.* II, 42 et suiv. M. Geiger compare encore *Matthieu*, XII, 1-8, *Marc*, II, 23-27, et *Luc*, VI, 1-5, où Jésus combat aussi le privilége des prêtres quant à la violation du sabbat (vers. 37 et suiv.). Nous avons vu une lutte analogue à l'occasion de l'*éroub*, à la fin du chapitre VIII.

[2] *Baba-metzia*, 84 b : אמר רבי שלשה ענוותנין הן ואלו אבא ובני בתירה ויונתן בן שאול רבן שמעון בן גמליאל הא דאמרן. « Rabbi (Iehouda hannasi) dit : Il y a trois exemples de grande modestie, celui de mon père, celui des Bené-Bettyra et celui de Jonathan, fils de Saül. L'exemple de R. Siméon ben Gamliel (père de R. Iehouda) est celui qu'on vient de raconter, etc. » Pour les Fils de Bettyra, le Thalmud cite la discussion relative à l'agneau pascal. La conduite de Jonathan à l'égard de David est connue. (Voy. aussi j. *Pesaḥim*, VI, 1 (33 a, où Élazar ben Azaria est nommé à la place de Siméon b. Gamliel.)

l'esprit dont ils sont pénétrés; ils sont de la famille des Boéthusiens et leurs successeurs ne sont pas assis sur les bancs des écoles de Hillel, mais siégent dans ce simulacre de l'ancien sanhédrin toléré par Hérode et ses descendants.

Aucun personnage de l'antiquité rabbinique n'est plus connu que Hillel. Sa pauvreté et son abnégation, tant qu'il fut jeune; sa patience et sa mansuétude, lorsqu'il enseigna dans son école; la science et la sagacité qu'il déploya dans la discussion, sont devenues populaires, et il sera difficile de démêler ce qu'il y a de vrai dans les anecdotes que le Thalmud a conservées, et ce que la poésie légendaire de la nation y a ajouté[1]. Mais il importe peu d'établir l'authenticité de ces petits faits qui, en tout cas, n'auraient été inventés que pour mettre en relief les grandes qualités et les vertus très-réelles de l'homme illustre qui domine et dirige les Pharisiens de son temps.

Hillel eut soin de nous donner la formule de sa morale dans diverses maximes qu'il nous a laissées. « Range-toi parmi les disciples d'Aron, aime et recherche la paix. Aime les hommes et rapproche-les de la Loi[2]. » Les premiers mots renfermaient-ils un blâme indirect contre les descendants d'Aron de son temps, qui troublaient cette paix dont le premier pontife était le symbole? Les derniers contiennent, sans doute, l'expression positive de cette autre maxime qui, en termes négatifs, répète la même pensée : « Ce que tu n'aimes pas pour toi, ne le fais pas à ton prochain. » Hillel l'adresse à un païen qui lui demande un résumé très-succinct de la religion juive, et il ajoute : « C'est là la Loi tout entière, le reste n'en

[1] Voyez Grætz, III, 172. M. Trenel, *Lecture sur Hillel*, dans le Rapport sur le séminaire israélite de France, Paris, 1867. Ewald, *Jahrbücher d. bibl. Wissenschaft*, X, (1859-1860), p. 56 et suiv.

[2] *Abot*, 1, 11. L'explication de Maïmonide est singulièrement forcée.

est que le commentaire; va maintenant et instruis-toi[1]. » Cet amour du prochain se traduisit à cette époque par le côté tout nouveau, « de rapprocher les hommes de la Loi. » C'était l'effet des prédications dont nous avons déjà parlé, de l'attention que les agadistes consacraient aux prophètes, de l'éveil qu'ils donnaient partout où retentissaient leurs chaleureuses paroles. Le prosélytisme de Hillel fut tout empreint de la douceur de son caractère. « Qui surfait son nom, dit-il encore, le ravale. Qui s'arrête (dans ses études) se tue. Qui n'apprend rien mérite la mort. Qui hante le pouvoir se perd[2]. Ne suis-je point

[1] *Sabbat*, 31 a. M. Ewald a traduit toutes les anecdotes qui sont réunies, *ibid.* 30 b et suiv. dans les *Jahrbücher*, X, p. 69 et suiv.

[2] *Abot*, ibid. M. Ewald, *l. c.* p. 74, propose, pour les mots difficiles, נגד שמא אבד שמיה : « Qui blasphème le nom (c'est-à-dire, Dieu) perd son nom. » Notre explication repose sur celle de Maïmonide : اذا امتدّ اسم الشخص وعظم فابشر بانقطاعه. « Lorsque le nom d'un individu se répand et devient célèbre, tu peux lui prédire sa chute. » Du reste, les quatre courtes maximes réunies dans ce paragraphe, et écrites en chaldéen, sont très-obscures. Nous nous sommes éloigné pour la quatrième de toutes les interprétations que nous avons vues. Maïmonide dit : ومن يتصرّف بالتاج يهلك يعنى من يتخذ التורה معيشةً وهذا هو غرضه بهذا القول كما يبيّن فى هذا المסכתא وقيل فيه على سبيل السيمן תלמיד גברא אחרינא يعنى انه لا يجوز له ان يستخدم תלמיד חכם الا ان يكون تلميذه. « Celui qui se sert de la couronne, périt; c'est-à-dire, qui se sert de la Thora comme moyen de vivre. C'est là le sens de cette maxime, comme il sera expliqué dans ce traité. D'autres ont soutenu que (le mot תגא) est une abréviation de תלמיד גברא אחרינא, « disciple d'une autre personne, » et que Hillel veut dire qu'il n'est pas permis d'employer les services d'un savant à moins que ce ne soit votre disciple. » Ewald, *l. c.* traduit : « qui s'arroge le pouvoir périsse ! » La première explication de Maïmonide est, sans doute, confirmée par *Abot*, IV, 6. Mais R. Zadok peut avoir profité du sens vague du mot תגא = כתר, qui s'applique tout aussi bien à « la couronne de la Loi » qu'à « celle de la royauté » (*ibid.* 13), pour mettre son aphorisme sous l'autorité de Hillel. Le verbe שימש, אשתמש, s'emploie souvent dans le sens de « avoir commerce, être en relation avec quelqu'un. »

pour moi, qui serait pour moi? et lors même que je suis pour ma personne, que suis-je? et sinon maintenant, quand[1]? » Malgré la forme énigmatique de ces paroles, on y voit aisément la recommandation d'avoir, pendant tous les instants de notre vie, grand souci de notre salut, et d'y songer toujours malgré la faiblesse inhérente à notre nature.

Cependant, l'originalité de Hillel n'est pas dans ces préceptes de morale; d'autres docteurs de la synagogue ne lui ont pas été inférieurs sous ce rapport[2]. Ce serait aussi aller bien au delà de l'intention du Babylonien, que de vouloir conclure des mots « c'est là la Loi tout entière, » à une certaine indifférence pour les pratiques religieuses. En face de l'égoïsme honteux et de l'avarice sordide que Rome étalait surtout dans les provinces de l'Orient, ce précepte, de ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas souffrir soi-même, pouvait être considéré comme un premier pas dans la voie du bien et de la religion[3]. La véritable importance de Hillel est dans son opposition persévérante contre le sacerdoce et dans la méthode nouvelle qu'il introduisit dans l'étude de la Loi. Sa conduite

[1] M. Ewald (*l. c.* p. 72) traduit : « Si je ne m'appartiens pas, qui m'appartient? et quand même je m'appartiens, que suis-je? et si (je ne cherche pas à m'appartenir) maintenant (de suite), quand donc (serai-je maître de ma personne)? » M. Ewald voit dans cette maxime le conseil donné à l'homme de conserver sa liberté morale en ne la soumettant qu'à Dieu. — D'autres maximes de Hillel se trouvent *Abot*, II, 4-7.

[2] Voyez M. Munk, *Palestine*, p. 565 a, note 1.

[3] On s'est habitué, dans certaines écoles, à considérer Hillel comme l'adversaire des Pharisiens. Après avoir peint ces derniers avec les couleurs les plus sombres, on prodigue toute la lumière à la figure vénérable du maître. L'attachement exagéré aux pratiques religieuses, la fausse dévotion, les subtilités puériles, l'hypocrisie même, sont pour les autres; la morale pure, la piéte simple, la sincérité des convictions, sont pour Hillel : c'est méconnaître complétement les tendances des Pharisiens et celles de ce chef d'école, et prêter également aux uns et à l'autre des opinions qu'ils ne professaient pas.

à l'égard des anciens de Bettyra est un exemple de l'une et de l'autre, mais elle n'en est pas le seul exemple.

« Hillel, l'ancien, racontent les Thalmuds, offrit un jour (de fête) un holocauste au parvis du temple et y fit l'imposition des mains. Mais les disciples de Schamaï se liguèrent contre lui (parce que leur maître était d'avis que l'imposition ne devait pas être exercée par un laïque pendant un jour de fête). Après quelque temps, l'école de Schamaï ayant le dessus, on chercha à prendre une décision conforme à son opinion; mais Baba, fils de Bouta, disciple de Schamaï, était là et savait que la pratique était établie selon l'école de Hillel. Rendu au parvis, Baba le trouva désert : Que les maisons de ceux, s'écria-t-il, qui ont transformé le temple de notre Dieu en un désert, soient désertes à leur tour! Aussitôt il fit venir trois mille têtes de petit bétail de première race et, l'examen fait qu'elles étaient sans défaut, il les plaça sur la montagne du temple et prononça ces paroles : Écoutez-moi, mes frères, maison d'Israël! quiconque veut offrir des holocaustes, qu'il les offre en faisant l'imposition; quiconque veut offrir des sacrifices pacifiques, qu'il les offre et fasse l'imposition. La décision fut donc prise définitivement dans le sens de l'école de Hillel, et personne ne dit rien[1]. » Dans cette circonstance,

[1] j. *Bétza*, II, 4; מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה וסמך עליה וחברו עליו תלמידי שמי... לאחר ימים גברו ידן של בית שמי ובקשו לקבוע הלכה כדבריהן והיה שם בבא בן ביטיי מתלמידי בית שמי יודע שהלכה כבית הלל פעם אחת נכנס לעזרה ומצא אותה שוממת אמר ישמו בתיהן של אלו שהשימו בית אלהינו מה עשה שלח והביא שלשת אלפים צאן מצאן קדר וביקרן ממומין והעמידן בהר הבית אמר להן שמעוני אחיי בית ישראל כל מי שהוא רוצה יביא עולות יביא ויסמוך יביא שלמים יביא ויסמוך באותו השעה נקבעה הלכה כבית הלל ולא אמר אדם דבר. Le même passage se trouve avec quelques variantes b. *Bétza*, 20 a; tos. *Hagiga*,

Hillel combat encore un privilége que s'arrogeaient les prêtres, et Baba ben Bouta, que nous avons déjà connu comme conseiller d'Hérode, est obligé de lui céder, parce que la multitude était avec le Babylonien et préférait s'abstenir de faire des offrandes volontaires que se soumettre aux exigences des prêtres.

Voici encore un cas dans lequel Hillel cherche à diminuer l'autorité du sacerdoce. D'après le Pentateuque (*Lévitique*, XIV, 1 et suiv.), il appartient au prêtre de constater la guérison du lépreux et de le réintégrer dans la ville après la purification. Telle n'est cependant pas l'opinion de la Mischna : « Tout le monde, dit-elle, peut examiner les plaies; la déclaration de pureté ou d'impureté appartient seule au prêtre; on lui dit donc, prononce *il est pur,* et le prêtre répète *il est pur,* ou bien, on le charge de prononcer qu'il est impur, et le prêtre répète qu'il est impur[1]. » Le *Sifra* (sur *Lévit.* XIII, 2) s'explique plus nettement encore : « La pureté et l'impureté ne dépendent que du prononcé du prêtre, c'est-à-dire, un savant en Israël examine les plaies et charge le prêtre, quand même celui-ci serait ignorant, de dire *il est impur,* ou *il est pur,* et le prêtre répète l'une ou l'autre déclaration[2]. » D'après une

c. II fin. Pour le צאן קדר, voy. *Isaïe*, LX, 7. D'après m. *Hagiga*, II, 2, le débat sur l'autorisation des laïques d'imposer les mains sur les sacrifices volontaires pendant un jour de fête remonterait à l'époque de José ben Ioézer et de José ben Iohanan; le premier, qui était prêtre, l'aurait refusée; le second, un habitant de Jérusalem, l'aurait accordée. Parmi les *couples*, il y aurait eu toujours divergence d'opinions à ce sujet. (Voyez aussi *Temoura*, 16 a.) ביטיי est identique avec בוטא, que porte le Thalmud de Babylone.

[1] *Negaïm*, III, 1

[2] *Sifra*, sur *Negaïm*, I, 9 (60 b de l'éd. de Vienne, 1862): ...ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן הא חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אף על פי שוטה אמור טמא והוא אומר טמא אמור טהור והוא

baraïta, cette victoire des Pharisiens est encore due à Hillel, le Babylonien[1].

Par ces infiniment petits, qui paraissent insignifiants, le sacerdoce exerçait son pouvoir sur la multitude et dominait la famille. Bien des priviléges lui étaient acquis d'une façon si incontestable, qu'aucune interprétation des textes, quelque habile qu'elle fût, ne pouvait les lui arracher. Devant des prêtres dignes et instruits, les docteurs s'inclinaient volontiers; ils cherchaient peut-être à se contenir en face des Sadducéens mêmes sous les rois asmonéens; mais contre les Hérodiens, Hillel, à la tête de son école, employa tous les moyens que sa science et son habileté lui suggérèrent[2].

אומר טהור. M. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, II, 47, compare très à propos *Matth.* VIII, 4, *Marc*, I, 44, et *Luc*, V, 14.

[1] j. *Pesaḥim*, VI, 1 (34 a) : על שלשה דברים שלח הלל מבבל טהור הוא יכול יפטור וילך לו תלמוד לומר וטיהרו הכהן אי וטיהרו הכהן יכול אם אמר הכהן על טמא טהור יהא טהור תלמוד לומר טהור הוא וטיהרו הכהן. « Pour trois décisions, Hillel est venu de Babylone : Les mots (le lépreux) est pur (*Lév.* XIII, 37) pourraient faire croire qu'il peut simplement s'en aller; c'est pourquoi il est dit : Le prêtre doit le déclarer pur (*ibidem*). Ces derniers mots pourraient faire supposer que la déclaration du prêtre suffit pour que le lépreux soit pur, quand même elle aurait été faite sur un impur; c'est pourquoi il est dit : (Le lépreux) est pur et le prêtre doit le déclarer pur. » Les deux autres décisions concernent, l'une le sacrifice de pèlerin, que Hillel permettait d'immoler en un jour du sabbat, et l'autre, l'époque à laquelle on commençait à compter les sept semaines jusqu'à la Pentecôte (voyez ci-dessus, p. 137). (Voyez l'exposition lucide et ingénieuse de M. Geiger (*l. c.*), p. 49 et suiv.)

[2] Une baraïta (*Pesaḥim*, 70 b) nous montre à quel point ces questions passionnaient les esprits à cette époque. La voici : תניא יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום אמר אם יבא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון שהם חכמים גדולים ודרשנים גדולים ולא אמרו להן לישראל חגיגה דוחה את השבת. « Iehouda ben Dortaï s'en alla de Jérusalem avec son fils Dortaï s'établir dans le Darom. Il dit : Si (le prophète) Élie

Nous avons vu trois règles de déduction[1] que le célèbre Pharisien mit en œuvre pour soutenir son opinion contre les anciens de Bettyra; il y en a à la vérité sept, que Hillel exposa devant eux, peut-être pendant la journée qui, d'après la tradition, fut remplie par les débats relatifs à la question de l'agneau pascal[2]. Nous ne saurions déterminer si Hillel apporta

venait et interrogeait Israël pourquoi le sacrifice de pèlerin n'a pas été immolé pendant le sabbat, que pourraient-ils répondre? Je m'étonne comment les deux hommes les plus grands de leur temps, Schemaïa et Abtalion, qui étaient éminents par leur science et leur argumentation, ne leur ont pas dit que ce sacrifice de pèlerin l'emporte sur le sabbat.» Nous avons vu dans la note précédente que Hillel fit prendre une décision à la suite de laquelle le sacrifice de pélerin pouvait être, comme l'agneau pascal, immolé le samedi; l'émigration de Iéhouda et de Dortaï eut donc lieu pendant que l'école de Schamaï ou le parti des prêtres avait le dessus. On sera peut-être tenté de voir, dans le jeune Dortaï, qui accompagne son père dans cet exil volontaire, le Dortos (Δόρτος) «homme considérable,» qui, avec quatre autres Juifs, fut pris par Quadratus à Lydda et mis à mort pour avoir excité les Juifs à la révolte contre les Romains (Josèphe, *A. J.* XX, vi, 2). On peut s'étonner que Josèphe nous donne le nom sous la forme hébraïque, tandis que דורתאי semble être Δωροθέος, de même que דוסתאי est la transcription de Δοσιθέος.

[1] Voy. ci-dessus, p. 178.

[2] Ces sept règles d'argumentation se trouvent énumérées à la fin de l'introduction du *Sifrâ*, tos. *Sanhédrin*, c. vii; *Abot derabbi Nathan*, c. xxxvii. Il y a quelques différences entre ces passages; mais ils disent tous que ce sont là les sept règles que Hillel exposa devant les anciens de Bettyra (שבע מדות שדרש הלל לפני זקני בתירא). Comme dans j. *Pesahim*, vi, 1 (p. 178), Hillel emploie trois de ces règles, et qu'on ajoute qu'il continua à discuter toute la journée, il paraît probable que le célèbre Pharisien tâcha d'amener ses adversaires à son opinion en se servant encore des quatre autres règles d'argumentation. — Dans la baraïta citée p. 106, note 1, on voit Siméon b. Schataḥ employer déjà la règle de l'analogie; mais la tradition qui attribue à Hillel le système des déductions est tellement constante, que cet exemple ne saurait l'infirmer. Du reste, la règle *a fortiori* se trouve déjà, comme la *sifrâ* l'a fait observer, *Nombres*, xii, 14! La logique est aussi ancienne que le monde, et la première fois que l'homme, dans une discussion, a remplacé la force brutale par un débat oral, il a dû s'en servir; elle date néanmoins, comme science, d'Aristote. Les réfutations des anciens de Bettyra montrent seulement une

de Babylone cette méthode d'argumentation, ou bien s'il en fut le créateur, ou bien encore s'il fut le premier qui l'eût employée sur une vaste échelle. Mais, en tout cas, ce fut un coup porté par lui à la tradition immuable et à la rigueur excessive de la loi. Tout en possédant la décision de Schemaïa et d'Abtalion, Hillel ne la communique à ses interlocuteurs que lorsqu'il est à bout de ressources, et il préfère la déduire des textes mêmes par sa méthode, parce que cette formule, *nous avons entendu des docteurs,* ne pouvait d'ordinaire servir qu'à étayer les prétentions de ses adversaires.

Hillel ne nia pas la tradition, mais il chercha à la circonscrire. Dans l'héritage de tant de siècles, le judaïsme trouva un nombre considérable d'institutions, de cérémonies consacrées par le temps, vénérables par leur vieillesse, et pourtant sans racine aucune dans l'Écriture. Quel docteur aurait jamais songé à les abolir? Cependant cet héritage devenait, entre les mains d'une caste privilégiée, un patrimoine qu'on cherchait à exploiter; dans les cas douteux, on invoquait des traditions, des antécédents favorables au parti puissant. Hillel arrêta ce courant en partant de ce principe que les décisions devaient, autant que possible, se rattacher à la Loi écrite par la voie de l'argumentation. La logique, malgré sa rigueur proverbiale, a toujours eu ses accommodements dans le domaine de la théologie, et, une fois le raisonnement admis, on a su concilier les nécessités des temps avec la lettre de la Loi. Nous ne citerons que le *prosbol* (פרוזבול), instrument introduit par Hillel pour mettre à néant l'effet produit par l'année sabbatique sur les créances, qui, d'après un texte clair et net

certaine habitude à manier les sept *middot* ou règles. Mais, sait-on bien ce qui est authentique dans cette savante controverse, et ce qui a été ajouté plus tard pour justifier l'hésitation de ces anciens une fois qu'on a eu commencé à les glorifier?

(*Deutéronome*, xv, 2), ne pouvaient plus être réclamées à partir de cette époque[1]. Mais ce principe de progrès fut loin de se développer d'abord au sein du sanhédrin, où, quoi qu'en disent des sources postérieures, Hillel n'est jamais entré, et qu'il a encore moins présidé[2]. Là fleurit dans toute sa vigueur le sacerdoce nouveau, le parti conservateur des Boéthusiens, les hommes officiels d'Hérode; les idées nouvelles sont élaborées dans les écoles avant de monter au pouvoir.

Une école rivale s'établit tout naturellement en opposition avec celle de Hillel, et maintint la tradition dans toute sa pureté exclusive. Schamaï, le chef de cette école, ne fut pas un courtisan, flatteur de l'Iduméen; la sévérité excessive de sa doctrine dut l'éloigner plus encore que Hillel de la scène de tant d'horreurs. Mais je m'imagine que le principe qu'il défen-

[1] m. *Gittin*, v, 5: הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם. « Hillel institua l'acte nommé *prosbol*, pour le bon ordre du monde. » — Voici un second exemple d'une disposition qui, sans abolir une loi, en fait disparaître les inconvénients. D'après *Lévitique*, xxv, 29-30, le vendeur d'une maison située dans une ville avait pendant une année entière le droit de rachat. Il paraît que l'acheteur éludait souvent ce privilége du vendeur en se cachant pendant les derniers jours de l'année; Hillel décida que le vendeur pouvait placer l'argent de la vente dans un dépôt public, puis enfoncer les portes de l'acheteur et rentrer dans sa propriété (m. *Erachin*, IX, 4).

[2] Ainsi encore Grætz, III, 177 : « Il se trouva à la tête du sanhédrin un homme qui releva cette dignité par les vertus les plus brillantes, etc. » — L'influence de Hillel était purement morale et ne s'appuyait sur aucune fonction. Dans les cérémonies solennelles, il ne paraît qu'en simple spectateur. En assistant à la fête de la *Schoëba* (voyez ci-dessus, page 136), où les dévots se laissaient aller à la fougue des danses religieuses, il les voyait passer; la danse était-elle trop violente, il disait : « Que nous soyons ici, qu'importe; Dieu a-t-il besoin de leurs louanges?... » la danse restait-elle dans les limites de la convenance, alors il disait : « Si nous n'y étions pas, qui y serait; car certes bien des louanges montent vers lui, mais les louanges d'Israël lui sont plus chères que toutes les autres. » (j. *Soucca*, v, 4, d'après lequel il faut corriger, b. *ibid.* 53 a).

dait lui attira nécessairement les membres dispersés du parti sadducéen, ainsi que les conseillers d'Hérode; l'ancienne aristocratie juive, ainsi que les parvenus d'Alexandrie, a dû se trouver à l'aise sur les bancs de cette école. « Les schamaïstes soutenaient, d'après une baraïta, qu'il ne fallait admettre à l'enseignement qu'un homme intelligent, modeste, de bonne famille et riche; les hillélites, au contraire, admettaient tout le monde, parce que, disaient-ils, bien des pécheurs en Israël, une fois instruits dans la Loi, sont devenus pieux, religieux et honnêtes[1]. » Ce choix, que le maître paraît avoir fait avant d'ouvrir la porte aux aspirants, peint l'école, et la conduite qu'il observe à l'égard des prosélytes confirme ce qu'on a dit de sa roideur[2]. Il voulut imposer à son fils, encore en bas âge, l'obligation de jeûner au jour du Pardon[3], et, sa belle-fille étant accouchée d'un enfant mâle pendant la fête des Tabernacles, il fit enlever le plafond de la chambre et la transforma en tente, afin que son petit-fils, à peine né, pût remplir le devoir de la *Soucca*[4]. La célébration du sabbat le préoccupa pendant toute la semaine[5], et le jour même il s'interdit jusqu'au transport inutile d'un vase d'un endroit à l'autre[6]. Depuis le mercredi, c'est-à-dire depuis le troisième jour avant le sabbat, il

[1] *Abot derabbi Nathan*, c. II, fin.

[2] *Sabbat*, 31 a, où sa conduite est mise en regard de celle que tient le doux Hillel.

[3] tos. *Ioma*, c. IV. Les docteurs, y est-il dit, le forcèrent de donner à manger à son jeune fils.

[4] *Soucca*, II, 9. La bru elle-même était dispensée de ce devoir, qui n'est pas obligatoire pour les femmes.

[5] *Betza*, 16 a. On y cite de Schamaï les paroles : מחד שביך לשבתיך, «depuis le premier jour de tes semaines (pense) à tes sabbats;» mais Hillel aurait dit : ברוך ה' יום יום, «que Dieu soit loué chaque jour!» (*Ps.* LXVIII, 20).

[6] Voyez *Hahaloutz*, VII, p. 61; ci-dessus, p. 171, note 5. D'après ce que nous avons dit des Esséniens, on comprend facilement les nombreux rapports qu'on dé-

défendit de faire porter une lettre par un païen, parce qu'elle pourrait ne pas encore être arrivée à destination le samedi, et que le travail se ferait alors, dans l'intérêt d'un Juif, pendant le jour du repos. Il fut de même défendu de s'embarquer sur mer et de commencer l'attaque d'une ville trois jours avant le sabbat [1]. Nous avons vu déjà qu'il ne permit pas à un laïque l'imposition des mains sur une victime volontaire pendant les fêtes [2].

Dans le recueil des maximes, nous n'en trouvons qu'une qui soit attribuée à Schamaï. « Que ton enseignement se fasse à heure fixe! Parle peu et fais beaucoup! Reçois tout le monde avec aménité [3]. » La dernière recommandation, qui paraît peu conforme à l'humeur sombre qu'on reproche au maître, serait-elle à l'adresse de la classe élevée de la société juive, que Schamaï accueillait dans son école?

Quoi qu'il en soit, ni la sévérité tenace de l'un, ni la fermeté mêlée à une grande douceur de l'autre, ne paraissent avoir excité les soupçons de l'ombrageux Hérode sur les deux chefs d'école. On les dispensa même du serment que le roi demandait à ses autres sujets [4]. C'est qu'ils s'abstenaient de

couvre entre les opinions de ces anachorètes et celles de Schamaï. (Cf. encore m. *Sabbat*, I, 8-12.)

[1] j. *Sabbat*, I, 11 (4 a); *Sifré* sur *Deutéronome*, § 116 (98 b de l'édition Friedmann); Schorr, *l. c.* p. 62.

[2] m. *Bétza*, II, 3 et ci-dessus, p. 184.

[3] m. *Abot*, I, 13. Ainsi Buxtorf, *Lexicon chald.* col. 1960. D'après Maïmonide : قال اجعل תלמוד תורה الاصل وكل ما سواه من اشغالك تابعةً ان اتّفق اتّفق فان لم يتّفقْ فلا اذيةَ فى فوته. « Il dit : Que l'étude de la Loi soit la chose principale, tandis que toutes les autres occupations ne forment que l'accessoire; arrivent-elles à point, c'est bon; n'arrivent-elles pas à point, il n'y a pas de mal qu'elles ne réussissent pas. »

[4] Jos. *A. J.* XV, x, 4. Voyez la note VII à la fin du volume.

s'ingerer dans les affaires politiques et qu'ils étaient pénétrés de la conviction que l'avenir du judaïsme n'était point dans la puissance matérielle, mais dans l'influence morale que sa doctrine exercerait, directement ou indirectement, sur le monde entier.

CHAPITRE XII.

ARCHÉLAÜS. — LES PROCURATEURS, LES PONTIFES ET LES ÉCOLES. — JÉSUS.

Par son dernier testament, Hérode morcela le royaume de Judée en le partageant entre trois de ses fils. Le Midi, composé de la Judée proprement dite et de la Samarie, fut donné à Archélaüs, fils d'une Samaritaine, dernière insulte que le restaurateur de Sébaste lança contre les Juifs; le Nord, depuis les sources du Jourdain à l'ouest, jusqu'à la Trachonitide à l'est, devint la part de Philippe, fils d'une Hiérosolymitaine; Hérode Antipas reçut la Galilée et la Perée, deux pays situés entre les possessions de ses frères. Hérode, fils de la seconde Mariamne, et, par conséquent, parent des pontifes issus de Boéthos, qui un instant avait été l'héritier désigné par Hérode, fut complétement oublié. Archélaüs s'efforça d'abord de gagner les habitants de Jérusalem par une diminution des impôts; mais, en refusant au peuple la destitution du pontife Ioézer, le Boéthusien, qu'on considérait comme l'instigateur des exécutions de Matthias et de Judas, les agadistes, il fit naître un soulèvement des masses, accourues vers la capitale pour y célébrer la Pâque. Une lutte s'engagea, dans laquelle trois mille Juifs périrent. Les troubles augmentèrent encore lorsque tous les membres de la famille d'Hérode eurent quitté la Palestine pour plaider chacun leur cause à Rome devant Auguste. Un succès momentané que les Juifs remportèrent sur Sabinus et les troupes romaines fut cruellement vengé par Varus, gouverneur de la Syrie, qui entra en Palestine avec deux légions,

défit partout les rebelles, dispersa les prétendus brigands, et fit crucifier deux mille d'entre eux. Le souvenir de ce châtiment atroce est peut-être tout ce que les rabbins ont conservé du règne d'Archélaüs[1]. Ils ne parlent pas même de la députation juive qui se rendit alors à Rome pour demander à l'empereur l'éloignement des Hérodiens et la réunion de la Palestine à la province de Syrie[2]. Du reste, la mission échoua et Auguste confirma le testament de son ami Hérode, avec cette restriction, toutefois, qu'Archélaüs se contenterait du titre d'*ethnarque* et n'obtiendrait celui de roi qu'après qu'il s'en serait rendu digne. Mais la conduite d'Archélaüs fut si tyrannique, que, dans la neuvième ou la dixième année de son règne, sur les plaintes réitérées de ses sujets, il fut appelé à Rome, destitué, et exilé à Vienne dans les Gaules (6 ou 7 ans après J. C.)[3]. Josèphe nomme trois pontifes dans ce court intervalle : Ioézer, fils de Boéthos, révoqué de ses fonctions, « parce qu'il avait fait cause commune avec les séditieux[4], » Éléazar, son frère, et Josué, fils de Sié (Σιέ).

[1] M. Grætz (III, 483) propose de lire, dans la chronique du *Séder 'Olam rabba* (vers la fin), מפולמוס של ורוס, à la place de מפ׳ של אסורוס, mots qui ne donneraient aucun sens. D'autres solutions ont été proposées pour ce passage difficile par M. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 138, note b, et par M. Rappoport, *Erech Millin*, p. 151 et 159. Pour le fond, M. Ewald, *G. d. V. I.* IV, p. 591, est d'accord avec M. Grætz.

[2] Jos. *A. J.* XVII, XI, 2. Il est intéressant de comparer la demande de cette députation à celle que font les envoyés juifs auprès de Pompée (*ibid.* XIV, III, 2). Il n'est plus question dans leur demande du pontificat. (Voy. ci-dessus, p. 117.)

[3] Voy. Grætz, III, 484, note 22.

[4] Ce sont les mots de Josèphe, *A. J.* XVII, XIII, 1, qui n'ont pas trouvé grâce devant les historiens, puisqu'on a préféré dire qu'Archélaüs avait enfin voulu céder au désir du peuple (M. Munk, *Palestine*, 562 a; Grætz, III, 203), ce dont Josèphe ne parle pas. C'est qu'il a paru étrange que Ioézer eût changé d'allure au point de s'allier au parti patriote. Mais, pendant l'absence d'Archélaüs, il y eut des séditieux de toute couleur, et le mécontentement que le pontife éprouva sans doute de

La Judée et la Samarie furent incorporées à la Syrie et gouvernées par un procurateur ayant son siége à Césarée. Le dernier vestige de l'indépendance disparut. Coponius remplit le premier ces fonctions difficiles que Quirinus rendit plus pénibles encore par le recensement qu'il ordonna dans la nouvelle province romaine. Cette opération fiscale excita le peuple au plus haut degré, le dénombrement ayant toujours été considéré en Israël comme un acte funeste[1]; Judas, le Galiléen, et Sadok, le Pharisien[2], profitèrent du mécontentement général pour propager l'agitation. Nous retrouvons dans ces circonstances Ioézer, le Boéthusien, qui, redevenu pontife, calme et apaise les esprits; aussi la révolte n'éclata-t-elle pas pour le moment. Ioézer fut néanmoins destitué par Quirinus, dès que le recensement fut terminé; selon Josèphe, «parce qu'il était en désaccord avec les masses.» L'instrument de l'acte impopulaire fut brisé après avoir aidé à accomplir cet acte. Ḥanan, fils de Seth[3], fut nommé à la place de

l'oubli qu'avait subi le fils de la seconde Mariamne, a pu l'engager à favoriser une des nombreuses entreprises dirigées alors contre l'éthnarque. Le sort de ce pontife est néanmoins obscur. Sans qu'il soit question de la révocation de Josué, fils de Sié, on le trouve de nouveau en fonction lors du recensement, où, quoiqu'il soit si peu populaire, il sait calmer les susceptibilités du peuple!

[1] On se rappelle le recensement sous David, II *Sam.* XXIV, 1 et suiv. *Ioma*, 22 b. (Voir aussi les passages cités ci-dessus, p. 142, note 1.) Les rabbins croyaient prévenir l'effet fâcheux du dénombrement en comptant les objets donnés par chaque individu; ainsi, dans le cas raconté I *Sam.* XV, 4, on demandait, d'après le Thalmud, *l. c.* à chacun un agneau, et le nombre des têtes de bétail ainsi obtenues servit à déterminer celui des hommes. D'après le chaldéen, on prenait pour mesure l'agneau pascal, en supposant dix convives pour chaque tête de bétail.

[2] M. Grætz (III, 208 et 485) identifie ce Sadok avec le ר צדוק תלמיד שמאי (*Iebamot*, 15 b). En effet, il ne me paraît pas douteux que les Schamaïtes ne se laissassent facilement entraîner dans les rangs des zélateurs. Nous dirons plus bas dans quelle mesure nous adoptons cette pensée.

[3] Les noms de Σέθ et de Σιέ sont singuliers. Celui-ci serait-il identique avec

loézer; on ne dit rien sur l'origine de Hanan, mais probablement il n'était pas plus Palestinien que son prédécesseur. Sa puissante famille, qui donna encore au sanctuaire six pontifes, cinq fils et un gendre, ne paraît pas avoir été sympathique aux écoles de Jérusalem. Sous son pontificat, quelques Samaritains se glissèrent, pendant la nuit de la Pâque, dans l'enceinte du temple et y répandirent des ossements humains, pour empêcher les fidèles de faire leurs dévotions habituelles durant la fête. Les Boéthusiens, nous l'avons déjà dit, professaient des opinions exagérées sur les cas d'impureté légale, et les Samaritains arrivèrent ainsi à leur but d'inquiéter les Juifs. Lorsque, plus tard, les écoles pharisiennes eurent le dessus, on s'opposa, dans un cas analogue, à la déclaration d'impureté qui avait été lancée[1].

le בן ציון, dont les actes arbitraires sont relatés m. *Eduïot*, VIII, 7? Peut-être Ḥanan est-il le חנמאל המצרי de m. *Para*, III, 5. (Voy. ci-dessus, p. 155, note 1.)

[1] *A. J.* XVIII, II, 2. Ce passage de Josèphe témoigne de la sévérité extrême que les prêtres appliquaient à tout ce qui concernait la pureté du temple. Lorsque les docteurs exercent le pouvoir, on devient plus facile, comme on peut le voir par une baraïta où il est dit : פעם אחת מצאו עצמות בלשכת דיר העצים וביקשו לגזור טומאה על ירושלם עמד ר׳ יהושע על רגליו ואמר לא בושה וכלימה היא לנו שנגזור טומאה על עיר אבותינו איה מתי מבול איה מתי נבוכדנצר ובאותה שעה נמנו וגמרו שיהא מלקט עצם עצם והכל טהור. « On trouva un jour des ossements dans la salle où le bois était empilé et l'on voulut déclarer Jérusalem impure. Mais R. Josué se leva et dit : Ne serait-ce pas une honte, un opprobre pour nous de déclarer impure la ville de nos ancêtres? Où sont donc les cadavres du temps du déluge? Où sont les cadavres de l'époque de Nabuchodonozor? On vota aussitôt et l'on décida qu'on ramasserait les os l'un après l'autre, et que le tout serait déclaré pur » (t. *Eduïot*, III). Le sens des paroles de R. Josué, malgré la discussion de *Zebaḥim*, 113 a, est évidemment que des ossements anciens, qui ne sont plus couverts de chair, n'entraînent pas d'impureté après eux. (Voy. cependant m. *Eduïot*, VIII, 5.) R. Josué, qui avait vécu, comme lévite, à Jérusalem dans les dernières années avant la destruction du temple, serait donc parvenu à vaincre la roideur des grands prêtres.

Marcus Ambivius remplaça Coponius et eut bientôt pour successeur Annius Rufus, le troisième et dernier procurateur sous le règne d'Auguste. Tibère envoya en Judée Valérius Gratus, qui conserva ses fonctions pendant onze ans. Gratus paraît avoir de suite remplacé Ḥanan par Ismaël ben Phabi, qui resta pontife à peu près pendant neuf ans. Éléazar, fils de Ḥanan, lui succéda durant un an; Siméon ben Kamḥit, qui suivit Éléazar, garda cette dignité juste autant et fut remplacé, peu de temps avant la retraite de Gratus, par Joseph, surnommé *Kaïphas* ou *Caïphe*, gendre de Ḥanan. De ces quatre grands prêtres, deux seulement sont mentionnés dans les écrits rabbiniques, ceux qui n'appartiennent pas à la race de Ḥanan : Ismaël, qui est donné comme un des rares pontifes sous lesquels on brûla une vache rousse [1], et Siméon, dont six frères, d'après une tradition, avaient comme lui exercé les fonctions pontificales [2].

Si Gratus occupa son poste pendant la première moitié du

[1] m. *Para*, III, 5 : ישמעאל בן פיאבי.

[2] Ce שמעון בן קמחית eut l'aventure qu'à la veille du grand Pardon, dans une conversation qu'il avait avec le roi des Arabes, la salive sortant de la bouche du roi tomba sur ses vêtements, et les rendit impurs et impropres au service du lendemain. Un frère, nommé tantôt *Iehouda*, tantôt *Joseph*, tantôt *Iéchébab*, le remplaça. (*Tanḥouma*, p. 46 b; *Vayyikra-rabba*, XX, fin; *Bammidbar-rabba*, c. II, fin; j. *Megilla*, I, 12 (72 a); j. *Ioma*, I, 1; j. *Horaïot*, III, 2; b. *Ioma*, 47 a (cf. *Nidda*, 33 b); *Abot derabbi Nathan*, c. XXXV.) Le nom de Siméon est quelquefois remplacé par celui d'Ismaël, ce qui arrive encore ailleurs. Le roi d'Arabie était probablement Ḥaret ou Arethas, dont Hérode Antipas épousait à cette époque une fille (*A. J.* XVIII, IV, 1). Ce pontife était connu pour la grandeur excessive de sa main; elle pouvait contenir jusqu'à quatre *kab*. j. *Ioma*, V, 1; b. *ibid.* 47 a. *Kamḥit* fut le nom de la mère; aussi est-il dit : שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שימשו בכהונה גדולה וגו'; ailleurs : אותו היום ראתה אמן שני בניה כה"ג וגו'. Josèphe ne nomme de cette famille que Siméon et Joseph (*A. J.* XX, V, 2). Les autres ne paraissent avoir servi qu'en qualité de suppléants de leur frère.

règne de Tibère, Ponce-Pilate gouverna la Judée durant la seconde moitié, et Joseph resta aussi longtemps en possession du pontificat. Les plaintes de la province romaine sur le poids écrasant des charges paraissent avoir été entendues de Tibère, dont la politique extérieure était relativement douce. « Un bon berger, disait cet empereur, tond ses brebis, mais en évitant de les écorcher. » Deux procurateurs seulement dans l'espace de vingt-deux à vingt-trois ans; c'était là un avantage incalculable pour la Judée, car, « si l'on chasse les mouches qui dévorent le sang d'un homme blessé, disait encore Tibère, au moment où elles sont rassasiées, celles qui les remplacent sucent la plaie avec une nouvelle avidité [1]. Sous Gratus surtout, les Juifs jouirent d'une grande tranquillité, et ils purent croire qu'en réclamant contre les Hérodiens pour entrer sous la domination directe des Romains, ils avaient bien compris leurs intérêts.

Ce fut déjà différent sous Ponce-Pilate. Cette créature de Séjan jeta, dès son arrivée en Syrie, un trouble profond dans les esprits en introduisant furtivement à Jérusalem pendant la nuit, les enseignes romaines ornées des images impériales. On lui demanda de les faire sortir, mais il ne céda que devant la fermeté inébranlable du peuple, qui se rendit à Césarée et déclara vouloir plutôt mourir que souffrir une telle profanation. Pilate entreprit ensuite la construction d'un aqueduc pour faire venir l'eau à Jérusalem, aux frais du trésor sacré conservé au temple. De là une nouvelle agitation dans les masses, que le procurateur comprima en mêlant à la foule juive des soldats romains déguisés et armés de poignards, qui se jetèrent indistinctement sur les séditieux et sur les

[1] Ces passages de Tacite, *Annales*, II, 42, et de Suétone, *in Neron.* § 32, sont cités d'après la traduction qu'en donne M. Salvador, *Histoire de la domination romaine en Judée*, I, 416 417.

hommes paisibles[1]. Ponce-Pilate donna ainsi l'exemple aux futurs sicaires!

Les écoles étaient sans doute étrangères à ces mouvements. Schamaï et Hillel étaient probablement morts vers l'époque où Hérode expira à Jéricho[2]; ni l'un ni l'autre de ces docteurs ne paraissent avoir eu de successeur remarquable, puisque aucun chef d'école qui les eût remplacés n'est nommé. On parle seulement de « la maison, » ou des disciples de Schamaï et de

[1] *A. J.* XVIII, III, 1-2. Le mécontentement de la foule, « qui n'aimait pas ce qui se faisait au sujet de l'eau » (*τοῖς αμφὶ τὸ ὕδωρ δρωμένοις*), avait peut-être surtout sa raison dans la crainte que l'aqueduc ne changeât complétement les conditions de la défense de la ville. La ville paraît avoir toujours possédé la quantité d'eau dont les habitants avaient besoin; d'un autre côté, l'aridité du sol et le manque d'eau dans les environs de Jérusalem étaient en tout temps vivement sentis par ceux qui l'assiégeaient. (Voy. Strabon, *Géographie*, XVI, VI, 36; Gesenius, *Commentar über den Iesaïa*, I, 276.) Robinson, *Biblical researches in Palestina* (édition de 1856), I, 323, présente à ce sujet des observations fort judicieuses.

[2] Une vieille baraïta historique s'est conservée, *Sabbat*, 15 a; elle est ainsi conçue : הלל ושמעון גמליאל ושמעון בהגו נשיאותן לפני (Raschi lit בפני) הבית מאה שנה, « Hillel et Siméon, Gamliel et Siméon, occupèrent le patriarcat avant la destruction du temple, pendant cent ans. » Réserve faite pour le titre de *nasi* ou *patriarche*, qui pourrait faire penser à la présidence du sanhédrin tandis qu'il s'agit en réalité de la direction d'une école, il n'y a aucune raison pour ne pas adopter cette période d'un siècle pour les quatre premiers membres de la famille de Hillel. Les quarante ans qui sont assignés à Hillel en particulier, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 357 (150 a), sont beaucoup plus problématiques; le passage porte tout le caractère d'une agada. Cependant comme R. Iohanan ben Zacaï, qui prend la direction de l'école de Hillel après la destruction du temple (70), est généralement considéré comme un des derniers disciples de ce docteur, il faudra descendre la mort de Hillel aussi bas que possible et reconnaître que R. Iohanan était au moins octogénaire lors de la prise de Jérusalem. On pourrait aussi, il est vrai, ne pas prendre à la lettre les mots qui font de R. Iohanan ben Zacaï un disciple direct de Hillel, et n'y reconnaître qu'une indication pour l'esprit que ce docteur avait puisé à l'école du grand Babylonien, et d'après lequel il enseignait. Du reste *Sifré*, l. c. donne à Hillel, à R. Iohanan et à R. Akiba, le même âge que celui atteint par Moïse, savoir 120 ans. Cet âge est encore attribué par Hégésippe au martyr Siméon, fils de Klopa, évêque de Jérusalem. (Eusèbe, *H. E.* III, 32.)

Hillel. L'esprit des deux maîtres se transmit à leurs fidèles élèves; autant on était sévère et rude d'un côté, autant on était doux et conciliant de l'autre[1]. Malgré la divergence des opinions relatives aux mariages défendus, les Hillélites et les Schamaïtes épousaient, mutuellement, les uns les filles des autres. La même tolérance réciproque régnait au sujet de la nourriture et de la pureté légale[2]. Les Thalmuds connaissent bien quelques docteurs qui méritèrent d'être signalés parmi les disciples de Schamaï; mais aucun ne se distingua particulièrement[3]. La tradition a bien conservé le nom du fils de Hillel; Siméon figure parmi les prétendus patriarches comme le deuxième; il est naturel qu'une famille devenue dans la suite aussi illustre ait conservé sa généalogie, mais aucune décision, aucun règlement, n'est rapporté à Siméon, fils de Hillel[4].

Le pontificat demeura encore plus calme sous Ponce-Pilate. Pour que Joseph Caïphe restât grand prêtre depuis la dernière année de Gratus jusqu'après le rappel de Pilate, il fallut

[1] Voir les passages cités, Grætz, III, 206-207.

[2] m. *Eduïot*, IV, 8. Comme les Hillélites étaient plus sévères pour les mariages interdits, les enfants issus de ces alliances auraient pu être considérés par les disciples de Hillel comme illégitimes. Il n'en était rien. (Voy. aussi m. *Iebamot*, I, 6, où le Thalmud de Jerusalem ajoute: אלא נוהגין באמת ובשלום, «c'est qu'ils pratiquaient la vérité et la paix.»)

[3] Voy. M. Frankel, *Hodogetica in Mischnam*, I, 53, note 8. Les premiers et plus anciens disciples des deux écoles sont nommés: זקני בית שמאי וזקני בית הלל, «les anciens des Schamaïtes et les anciens des Hillélites.» (m. *Soucca*, II, 7, et Frankel, *l. c.*)

[4] On en a cependant retenu une maxime : «J'ai passé, dit-il, toute ma vie parmi les docteurs, et je n'ai rien trouvé qui vaille mieux pour l'homme que le silence. La doctrine n'est pas l'essentiel, mais la pratique. Qui fait beaucoup de mots, tombe dans le péché.» Dans le cas où Siméon a suivi cet aphorisme, on comprend que la tradition n'a pas pu conserver beaucoup de lui. (Voy. ci-après, p. 271.)

qu'un accord parfait régnât entre la famille de Ḥanan et le procurateur. Cette famille dut même l'emporter, par son influence, sur celle des Boéthos et des Kamhit, puisque le sanhédrin, où siégent les fils et les alliés des grands prêtres à la place et où s'asseyaient autrefois les docteurs célèbres par leur science, est maintenant à sa dévotion. Au lieu de tenir ses réunions dans la *salle en pierres taillées*, c'est dorénavant chez Ḥanan, dans les bazars établis par lui, dans le quartier qui porte son nom, que le sanhédrin dégénéré des pontifes étrangers se rassemble[1].

C'est ce sanhédrin qui a jugé et condamné Jésus[2] avec la sévérité connue des Boéthusiens, avec une précipitation dont un tribunal pharisien était incapable. La conduite que tient quelques années plus tard seulement le même sanhédrin, lorsque le petit-fils de Hillel, Gamliel, arrivé déjà à une grande notoriété, est admis dans ce conseil et peut y faire entendre sa voix[3], serait suffisante pour le prouver, si tout l'esprit du code juif ne protestait pas contre les exécutions fréquentes et hâtives[4]. D'un autre côté, on retrouve de nouveau la même dureté inflexible dans le sanhédrin qui, convoqué dans l'intervalle entre la mort de Festus et avant l'arrivée d'Albinus, fait

[1] Voir note VIII, à la fin du volume.

[2] *Jean*, XVIII, 13.

[3] *Actes*, V, 34 suiv. D'après notre exposition, la question si Gamliel présidait déjà le sanhédrin n'a plus aucune raison d'être. L'admission du Pharisien dans le conseil était déjà un acte de condescendance de la part de ces prêtres orgueilleux envers un homme protégé par la femme d'Agrippa et exerçant une grande influence sur le peuple; mais le pontife seul eut la présidence. (Voyez ci-après, p. 213.)

[4] On connaît le sobriquet de בית דין חבלנית, «tribunal violent,» dont on stigmatisait les cours de justice qui avaient une fois en sept ans, ou même, d'après une autre opinion, une fois en soixante et dix ans, prononcé la peine capitale (m. *Maccot*, I, 10).

lapider Jacques, frère de Jésus, selon Josèphe, « au grand déplaisir des citoyens les plus modérés et des observateurs de la Loi les plus rigides; » c'est que le pontife qui préside ce tribunal est encore un membre de la famille de Hanan[1].

Nos sources rabbiniques sont presque muettes sur le fondateur du christianisme, et les rares passages qui traitent de Jésus datent d'une époque où l'esprit de parti a dû altérer la tradition. Pour les contemporains, don aucun n'a pressenti l'immense portée des événements qui se préparaient, Jésus fut au début un agadiste, tel que Judas et Matthias, puisque lui non plus ne prenait pas ses textes dans le Pentateuque, mais dans les prophètes. Comme ces deux victimes de la tyrannie d'Hérode, il était chéri du peuple, qui préférait aux discussions arides des docteurs ces enseignements pleins de chaleur et de vie, s'abritant sous les paroles inspirées de l'Écriture[2]. Seulement, lorsque plus tard il fit des miracles, que ses discours parurent empreints d'une couleur étrange, et que certaines expressions figurées des anciens *voyants* reçurent dans sa bouche une application qui heurta et troubla les sévères croyances

[1] Jos. *A. J.* XX, IX, 1.

[2] Les docteurs regardaient d'un mauvais œil ces prédications qui avaient pour eux le double tort de leur retirer une partie de leur auditoire et d'affaiblir la foi dans l'importance des pratiques. Bien des passages tirés des prophètes ont dû leur paraître dangereux. De là un certain mépris pour l'agada, qui grandit peut-être sous l'influence des progrés que fit le christianisme. (Voy. ch. XXI.) — Nous ne pouvons pas admettre, comme on est assez disposé à le faire aujourd'hui, que Jésus ait été un *illettré*, en d'autres termes, qu'il ait ignoré ou négligé le Pentateuque et les débats auxquels les prescriptions de la Loi donnaient lieu dans les écoles. Nous avons dans quelques notes (voy. par exemple, p. 185, note 2) indiqué en passant comment les paroles du maître galiléen s'expliquent par la doctrine rabbinique. Son respect du temple se voit ci-dessus, p. 171, note 5. Ses opinions sur le sabbat, bien pesées et non interprétées à la lumière du paulinisme, sont d'accord avec celles que nous avons citées, p. 144. Sa méthode elle-même, dans les courtes discussions qu'il a avec les Pharisiens, est celle qui est employée par ses adversaires.

monothéistes des Juifs, le tribunal lui appliqua la loi de *Deutéronome,* ch. XIII, v. 1 et suiv.[1] L'histoire évangélique se résume pour le Thalmud dans la courte phrase, «Jésus fit des prodiges, séduisit et égara les masses[2]. Il est fort douteux que le procédé exclusivement réservé aux séducteurs et aux im-

[1] Dans le récit des Évangiles, les mots «fils de Dieu» ont dû émouvoir profondément les juges. Si, une fois l'autorisation du procurateur obtenue, les Juifs étaient libres d'appliquer le genre d'exécution prescrit par la loi, Jésus devait être lapidé (voyez *Lévitique*, XXIV, 16; m. *Sanhédrin*, VII, 5), comme le fut plus tard Étienne, d'après le récit des *Actes*, VII, 56 et suiv. La Judée ne connaissait pas le supplice romain de la croix, et l'on n'y attachait au gibet que le cadavre de l'exécuté jusqu'au coucher du soleil; on le livrait ensuite à la sépulture (*Deutéronome*, XXI, 22 et 23; Josèphe, *B. J.* IV, v, 2). Il est probable qu'il dépendait de la volonté et du tempérament du procurateur de réclamer le mode d'exécution romain pour le condamné, ou bien de l'abandonner aux juges juifs. Ponce-Pilate peut donc avoir exigé contre Jésus ce que Marcellus, qui le remplaçait temporairement et qui était plus débonnaire, ne demanda pas contre Étienne. Dès que l'autorité romaine ne les gênait pas, les Juifs, qui évitaient généralement le raffinement cruel dans les châtiments, devaient sans doute suivre les prescriptions du Pentateuque, qui sont ouvertement pour la lapidation. Si Ben-Stada désignait Jésus dans certains passages du Thalmud, on lirait même, j. *Sanhédrin*, VII, 15 (25 c) en toutes lettres, «et on le lapidait.» (Mais voyez note IX, à la fin du volume.) Le Thalmud b. *Sanhédrin*, 49 b, cite une baraïta qui établit expressément la différence entre une exécution romaine et une exécution juive: «Si (*Deutéronome*, XXI, 23) il était dit : Si un homme a mérité la mort, tu le pendras, on aurait prétendu qu'on pendait d'abord et qu'on tuait ensuite, comme fait le gouvernement (des Romains) : c'est pourquoi il est écrit : *il sera mis à mort* et tu le pendras, c'est-à-dire on exécute le coupable et on le pend après cela.» תנו רבנן אילו נאמר חטא [משפט מות] ותלית הייתי אומר תולין אותו ואחר כך ממיתין אותו כדרך שהמלכות עושה תלמוד לומר והומת ותלית ממיתין אותו ואחר כך תולין אותו.

[2] ישו כישף והסית והדיח והחטיא את הרבים *Sota*, 47 a; *Sanhédrin*, 107 a, et ailleurs. Nous avons déjà parlé plus haut de la signification du mot כישף. L'Égypte passait pour le pays où l'on apprenait à faire des prodiges. (Voyez j. *Sabbat*, XII, 4, b. *ibid.* 104 b; j. *Iebamot*, 15 b; b. *Sanhédrin*, 67 b; Josèphe, *A. J.* XX, VIII, 6; *B. J.* II, XIII, 5). Aussi les Évangiles font-ils séjourner Jésus, dans sa jeunesse, en Égypte.

posteurs, de leur faire arracher des aveux par un faux ami en présence de deux témoins cachés par le tribunal, lui ait été réellement appliqué[1]. Une autre tradition n'a certes eu qu'un but apologétique, c'est celle qui raconte ce qui suit : « Pendant quarante jours, un crieur public annonça que Jésus allait être lapidé parce qu'il avait fait des prodiges, séduit et égaré Israël, et que quiconque saurait dire quelque chose en sa faveur devait faire sa déposition ; aucune justification n'ayant été trouvée, il fut pendu la veille de Pâques[2]. Jésus porte déjà dans les sources rabbiniques le nom de fils de *Bandéra*[3], » mais on n'y lit nulle part les explications aussi odieuses que ridicules qu'une biographie apocryphe y a ajoutées[4].

Mais si la personne du Christ passe inaperçue devant les écoles qui florissaient alors, il n'en a pas été de même de ses adhérents ni de ses doctrines. L'histoire des siècles qui vont suivre nous montrera souvent l'influence qu'exerce le christianisme sur les docteurs et sur leur doctrine, soit qu'il s'agisse de le combattre en face, soit qu'on ait à cœur de se protéger contre ses envahissements par des dispositions nouvelles et tutélaires.

[1] Voyez à la fin du volume, note IX.

[2] *Sanhédrin*, 43 a, et Grætz, III, 242, note.

[3] Voyez Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, I, 607.

[4] תולדת ישו, éd. Wagenseil.

CHAPITRE XIII.

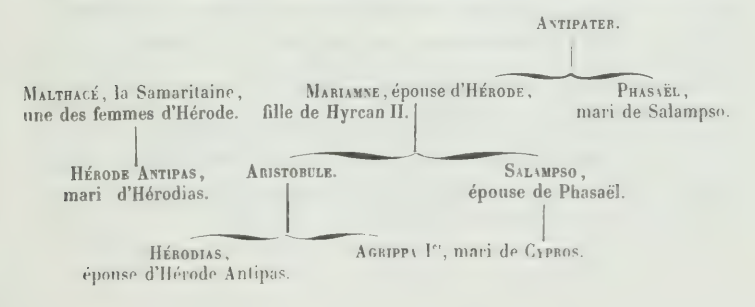
AGRIPPA ET CYPROS.

Ponce-Pilate et Joseph Caïphe abandonnèrent leurs fonctions vers la même époque : le procurateur fut envoyé à Rome pour se justifier devant Tibère des plaintes qui avaient été portées contre lui; Vitellius, gouverneur de Syrie, le remplaça par Marcellus. Le grand prêtre fut destitué et eut pour successeur Jonathan, fils de Ḥanan, qui, au bout d'un an, céda sa dignité à son frère Théophile. On dirait que, dans les familles sacerdotales de ce temps, chaque membre tenait à honneur d'avoir occupé, pendant une année, les fonctions pontificales[1].

En ce moment, la fortune sourit, pour la première fois, à un rejeton d'Hérode, Agrippa, qui, jusque-là, avait mené une existence bien aventureuse. Fils d'Aristobule[2], qui en même

[1] On comprend ainsi mieux le prix qu'attachent les pères à faire conférer le pontificat à plusieurs de leurs fils. (Voyez *A. J.* XX, IX, 1, et la lettre par laquelle Jonathan, fils de Ḥanan, pria Agrippa de nommer, à sa place, son frère Mathias au pontificat, *ibid.* XIX, VII, 4; pour la famille des Kamḥit, voy. p. 197, note 2.)

[2] Voici un petit tableau généalogique de cette partie de la famille hérodienne:



temps que son frère avait été, à Beryte, condamné à mort sur les accusations de son propre père, et petit-fils de l'Asmonéenne Mariamne, il avait gaspillé son bien et sa jeunesse à la cour de Rome en compagnie des princes dissipateurs. Il vécut ensuite à Tibériade des aumônes de son oncle et beau-frère Hérode Antipas, le mari de sa sœur Hérodias; on le rencontre plus tard à Jamnie, d'où il s'échappe afin de ne pas être arrêté pour dettes, puis à Alexandrie, où il réussit à faire de nouveaux emprunts, et enfin encore à Rome, où il recommence sa vie de libéralités et de magnificences, en société du jeune Caïus, le futur empereur. A la suite de quelques paroles inconsidérées sur la fin prochaine de Tibère, il est jeté en prison; mais, à l'avénement de Caïus Caligula, il est mis en liberté et obtient, avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe, mort trois ans auparavant, et dont les provinces au nord de la Palestine avaient été pour un instant réunies à la Syrie[1]. Hérode Antipas, le tétrarque de la Galilée, aiguillonné par la jalousie de sa femme, et aspirant aussi au titre de roi se rend à Rome, mais ne réussit qu'à se faire exiler à Lyon. La Galilée vient augmenter le royaume d'Agrippa (39).

La folle passion qui domina Caligula, de se voir adorer comme un dieu dans l'empire, devint un sujet de tourments pour les Juifs de l'Égypte et de la Palestine. Pétrone, qui gouvernait alors la Syrie, reçut l'ordre de faire placer la statue de l'empereur dans le temple. Mais aucune menace ne put fléchir la résistance inébranlable des Juifs, et Pétrone était dans un cruel embarras entre les ordres précis qui lui venaient de Rome et la volonté ferme qu'on lui opposait à Jérusalem. Heureusement Agrippa, qui était alors à Rome, sut obtenir de Caligula qu'il

[1] Josèphe, A. J. XVII, v, 4 à vi, 10.

renonçât à cette extravagance quant aux Juifs; Pétrone n'échappa cependant au châtiment dont on le menaçait pour avoir été trop indulgent envers la nation juive, que par la mort violente de l'insensé tyran.

Cette mort fut inscrite comme un événement heureux dans la vieille chronique de la *Megillat Ta'anit* (§ 26). «Le 22 schebat, y est-il dit, fut interrompu l'ouvrage que l'ennemi avait ordonné de porter au temple. Le deuil est donc interdit[1].» Le

[1] Voir, à la fin du volume, note I.—*Midrasch-rabba* sur *Cantique*, VIII, 9, ajoute à cette formule empruntée à l'oracle que Siméon le Juste entendit de l'intérieur du Saint des Saints, les mots suivants : ונהרג גיוס לוקיס ובטל[ו] גזירותיו, «et Caïus Loukis (lisez Caligula) a été tué et ses ordres ont été abolis.» j. *Sota*, IX, 13, on lit le nom de גוליקס, pour celui de לוקים, ce qui s'approche davantage du nom du troisième empereur, et ne laisse plus de doute sur l'exactitude du glossateur pour ce paragraphe. (Voyez aussi b. *Sota*, 33 a.) Nous avons cru devoir traduire, en comparant *Ezra*, IV, 24 (בטילת עבידת בית אלהא) : «Le travail fut interrompu que l'ennemi, etc.» Il s'agit à notre avis de la statue de Caligula qui avait été commandée aux artistes de Sidon et à laquelle on devait prodiguer d'autant plus de soin qu'elle était destinée au sanctuaire de Jérusalem. On sait par Philon, *Legatio ad Caium*, II, p. 582, édit. Mangey, que Pétrone, pour gagner du temps, avait engagé les statuaires à mettre autant de lenteur que possible dans l'exécution de l'ouvrage qui leur avait été commandé; on l'interrompit complétement lorsque les ordres de Caligula furent retirés. M. Frankel (*Monatsschrift*, III, 440, note) traduit : «l'idolâtrie fut troublée,» ce qui est contraire au sens du mot עבידתא = מלאכה; le mot עבודה serait rendu en chaldéen par פולחן. Il est difficile de déterminer quel est le Siméon qui figure dans ce récit; car le surnom de *Juste* qui lui est donné repose sur une confusion. (Voyez ci-dessus, p. 44.) Le fils de Hillel était probablement mort; car, à l'avénement d'Agrippa, comme roi de la Judée, nous voyons Gamliel, fils de Siméon, jouir d'une grande autorité (voyez ci-après), et d'après les *Actes*, V, 34, la voix de ce docteur aurait déjà été écoutée lors de la première persécution dirigée contre l'apôtre Pierre, en 36. Josèphe, *A. J.* XVII, XIII, 3, connaît un Essénien, Siméon, qui interprète un songe d'Archélaüs; le même historien (*ibid.* XIX, VII, 4) cite un Hiérosolymitain appelé ainsi et exerçant une grande influence sur le peuple, à cause de sa piété et de sa science. M. Grætz (*Monatssch.* l. c.) se décide pour ce dernier. (Voyez cependant sur le passage des *Actes*, ci-après, p. 213, note 3.)

commentateur que nous avons si souvent cité ajoute : « La nouvelle, que Caïus Caligula avait envoyé ses statues pour les faire placer dans le sanctuaire, se répandit à Jérusalem la veille du premier jour des Tabernacles. Mais Siméon le Juste dit aux siens : Célébrez votre fête avec joie, il n'en sera rien de tous ces bruits que vous avez entendus. Celui dont la majesté habite cette maison nous fera encore des prodiges en ce temps comme il en a fait de tout temps pour nos ancêtres. Aussitôt une voix se fit entendre de l'intérieur du Saint des Saints : Il ne sera pas achevé, cet ouvrage que l'ennemi a ordonné de porter au temple; Caïus Caligula a été tué et ses ordres ne seront point exécutés. L'heure fut exactement notée. (Siméon), voyant qu'on tardait à venir, dit : Allez à la rencontre (des Romains). Aussitôt tous les hommes considérables de Jérusalem sortirent avec lui (Siméon) de la ville, en déclarant : Nous mourrons plutôt tous que d'admettre une chose semblable. Ils adressèrent des cris et des supplications au légat; mais Siméon leur dit : Au lieu de supplier le légat (Pétrone), suppliez et priez votre Dieu dans le ciel pour qu'il vous accorde son secours. Arrivé près des châteaux forts, (le légat) vit la foule s'avancer de tous côtés. Cet aspect l'étonna : Quelle multitude! dit-il. Ce sont, répondirent les espions, les Juifs, qui viennent à ta rencontre de tous les endroits. Dans une ville, il aperçut les habitants couchés sur les places publiques, en cilice et couverts de cendres. Mais il n'avait pas encore atteint Antipatris qu'une lettre lui annonça la mort violente de Caligula et l'annulation de ses ordres. Les Juifs jetèrent bas les statues et les traînèrent (par les villes). Ce jour fut donc institué comme fête[1]. »

[1] Le texte du glossateur présente des difficultés et des incorrections. Le nom de l'empereur y est écrit נסקלנס pour נסקלגס, abréviation de גיוס קלגס (voy. la note précédente) : puis je lis ממשמשין ובאין pour משמשין ובו׳. Le mot ברכין,

Ce récit, qui rend justice aux sentiments d'humanité de Pétrone, est suffisamment d'accord avec ce que raconte Josèphe. Chez ce dernier, c'est surtout Aristobule, frère d'Agrippa, assisté de Helkias, surnommé *le Grand* ou *l'Ancien*, qui intercède en faveur des Juifs auprès du gouvernement de la Syrie.

Claude, qui, selon Josèphe, dut en partie son avénement à l'empire aux efforts d'Agrippa, ne fut pas ingrat envers son compagnon de plaisir, et lui accorda encore l'ancienne ethnarchie d'Archélaüs, la Judée et la Samarie, augmentée de l'Abilène et du district du Liban. Agrippa réunit ainsi de nouveau le royaume tel que l'avait possédé Hérode. Le bonheur inattendu de sa situation paraît avoir affermi et corrigé un peu le caractère léger du roi: Cypros, sa femme, petite-fille de l'Asmonéenne Mariamne par Salampso, la sœur du père d'Agrippa, qui avait épousé Phasaël, son oncle, le meilleur des fils d'Antipater, eut certainement une large part dans ce changement. Arrivé à Jérusalem, le roi suspendit au temple une lourde chaîne d'or qu'il avait reçue autrefois de Caligula[1]. Les sentiments pharisiens d'une partie des femmes de la famille hérodienne n'avaient pas été inconnus à Hérode: sa sœur Salomé, si peu

que nous avons rendu par «les châteaux forts,» doit cependant désigner un pays particulier; nous trouvons même ailleurs אנשי כרכין, «les habitants des villes fortes.» En comparant, *A. J.* XVIII, VIII, 2, et *B. J.* II, x, 1, on supposerait qu'il s'agit de Ptolémaïs, ou *Acco*. Le mot השליח, *legatus*, nous a semblé devoir être pris ici dans le sens de *légat* ou *gouverneur*. — Le récit de Josèphe présente une contradiction qu'il importe aussi de faire ressortir : d'après *A. J.* XVIII, VIII, 3, 5, les Juifs, abattus par les menaces de Caligula, n'ensemençaient pas même leurs champs, et une famine dans le pays était imminente; aussi Pétrone, après avoir rassuré le peuple, l'engage à se livrer aux travaux des champs. Mais (*ibid.* 6) on parle seulement d'une sécheresse qui aurait frappé la terre et d'une pluie forte qui aurait suivi les bonnes paroles prononcées par le gouverneur. A quoi pouvait servir cette pluie, tant qu'on n'aurait pas semé?

[1] Voy. m. *Middot*, III, 7, où il est question «des chaînes d'or qui étaient suspendues aux colonnes de l'*Oulam*, ou portique devant l'entrée du temple.»

accessible aux mouvements de douceur, mit néanmoins, comme nous l'avons vu, en liberté les prisonniers pharisiens aussitôt qu'Hérode eut expiré. Peut-être attira-t-elle même quelques docteurs célèbres dans la ville de Jamnia ou Iabné, que son frère lui légua, et devint-elle ainsi la première cause de l'école importante qui, avant la destruction du temple, y était déjà établie. Cypros[1] paraît avoir été tout aussi favorable aux Pharisiens, et a, sans doute, engagé Agrippa à une certaine déférence envers ce parti.

Les deux passages suivants, qui paraissent se rapporter à un même fait, jetteront quelque lumière sur la situation. « Le roi et la reine étant assis ensemble, le roi dit que le chevreau était préférable, tandis que la reine soutint que l'agneau méritait la préférence. Qui décidera? firent-ils. Le grand prêtre, puisqu'il sacrifie tous les jours des victimes. Lorsque Issachar de Kefar-Barkaï vint, il fit un signe de la main en face du roi, ce qui n'est pas convenable, et dit : Si le chevreau valait mieux, on s'en servirait pour le sacrifice quotidien. Le roi, ayant trouvé qu'Issachar ne s'était pas montré assez respectueux pour la royauté, ordonna qu'on lui coupât la main droite. Mais Issachar corrompit l'exécuteur pour qu'il lui enlevât la main gauche : le roi l'apprit et lui fit aussi couper la main droite[2]. » Voici le

[1] Cinq femmes de la famille d'Hérode portent ce singulier nom, qui était celui de la femme d'Antipater, mère d'Hérode lui-même. Elle descendait d'une famille arabe (*B. J.* I, VIII, 9), ou plutôt nabatéenne, et son nom tire probablement son origine de כפר, syr. ܟܘܦܪܐ, *κύπρος (ἡ)*, nom du henné, qui, comme « la fleur de lis » (Susanne, שושנה), a été employée comme nom de femme.

[2] *Pesaḥim*, 57 a (d'après la leçon d'*Èn Jacob*) : מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי אמרי מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא אתא יששכר איש כפר ברקאי אחוי בידיה כלפי מלכא ולאו אורח ארעא לאחויי בידיה קמי מלכא אמר ליה אי גדיא יאי יסק לתמידים אמר מלכא הואיל ולא הוה ליה אימתא

second passage : « Un roi et une reine ayant commandé à leurs serviteurs d'aller immoler pour eux les victimes de Pâque, ceux-ci en tuèrent de deux sortes (un chevreau et un agneau). Ils demandèrent ensuite au roi (s'ils avaient bien fait); le roi les envoya auprès de la reine, et celle-ci auprès de Rabban Gamliel. Les serviteurs vinrent donc trouver Rabban Gamliel, qui donna la décision suivante : La reine et le roi ayant été certainement indifférents (quant au choix entre l'agneau et le chevreau, et, par conséquent, leur intention n'ayant été en aucune façon contraire au fait accompli par leurs messagers), ils mangeront de la victime qui a été sacrifiée la première [1]. » La discussion soulevée dans le premier passage, entre le roi et la reine, sur la valeur relative des deux sortes de petit bétail, ne se comprend qu'en la rapportant à la victime de Pâque, pour laquelle l'agneau et le chevreau étaient également admis. Nous supposons donc que les deux récits nous parlent d'un même événement et se complètent mutuellement. Le roi et la reine ayant appris, par les serviteurs qui en avaient été chargés,

דמלכותא ניפסקו לימיניה יהב שוחד ופסקיה לשמאליה שמע מלכא ופסקיה לימיניה. Ce récit se retrouve, avec quelques variantes *Keritôt*, 20 a. Le roi y est appelé *Janée;* mais on sait déjà que le Thalmud appelle ainsi tous les rois asmonéens ou hérodiens.

[1] *Pesaḥim*, 88 b : מעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה באו ושאלו מן המלכה אמרה להן לכו ושאלו את רבן גמליאל באו ושאלו את רבן גמליאל אמר להן מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון. Il est bon de savoir, pour l'intelligence de ce passage, qu'on pouvait choisir pour la victime pascale un agneau ou un chevreau; mais le sacrifice devait être conforme à l'intention de celui qui le faisait accomplir; si, par conséquent, une personne chargée par un chef de maison de tuer pour lui un agneau avait au contraire choisi un chevreau, le sacrifice était considéré comme nul.

que deux espèces de victimes avaient été tuées pour eux, conçoivent des doutes sur celle qui devait être préférée; ils s'adressent d'abord au pontife Issachar, dont la réponse irrite le roi, et viennent ensuite consulter Gamliel, qui rend un arrêt parfaitement motivé. Il ne peut pas y avoir d'incertitude sur les personnes de ce roi et de cette reine. Ce sont sans doute les contemporains du fameux docteur que nous venons de nommer, Agrippa et Cypros; ce sont des Hérodiens, puisque les princes asmonéens étaient eux-mêmes pontifes et n'avaient pas à prendre des informations chez d'autres; mais ce sont des Hérodiens qui, mari et femme, prennent souci de l'observation rigide des pratiques religieuses. Nous reconnaissons cependant au fond de ces deux narrations, chez le roi, des fortes traces de l'Agrippa cruel et violent, elevé à l'école de Tibère et que n'ont pas encore assoupli les mœurs juives, infiniment plus douces; chez la reine, au contraire, ces relations intimes avec les docteurs pharisiens que nous avons cru rencontrer souvent chez les femmes de la famille hérodienne[1]; aussi Cypros envoie-t-elle chez Gamliel, tandis qu'Agrippa consulte le même grand prêtre dont le Thalmud dit ailleurs, qu'il était tellement soigneux de ses mains, qu'afin de ne pas les salir par la chair et le sang des victimes, il les enveloppait devant l'autel[2]. Le roi connut peut-être cette faiblesse d'Issachar, et l'ordre de couper les mains du prêtre renfermerait un raffinement de cruauté de sa part.

Toujours est-il que nous croyons devoir placer cette anecdote au commencement du règne d'Agrippa, et nous pensons avoir ainsi obtenu l'époque exacte du pontificat de cet Issachar

[1] Rien n'est indifférent dans ces courts récits du Thalmud, et certes R. Gamliel, dans sa réponse, a nommé la reine avant le roi à cause de l'amitié qu'il vouait à Cypros, connue de longue date comme amie du parti pharisien.

[2] *Pesahim*, 57 a. Nous donnerons ce passage important ci-après, p. 233, note 2.

de Kefar-Barkaï, que Josèphe a passé sous silence. Peut-être répugnait-il à l'ami humble et un peu rampant d'Agrippa II, de nous raconter la façon dont le père avait châtié un pontife pour le crime d'avoir fait un mouvement trop familier en présence de la majesté royale; il préférait alors nous donner Simon Kanthéra, fils de Boéthos, comme successeur immédiat de Théophile, fils de Ḥanan. Nous mettrons Issachar entre ces deux grands prêtres, et, si l'on accepte notre appréciation, que les membres de la famille de Ḥanan n'aspiraient qu'à jouir pendant une année des honneurs du pontificat, nous pourrions assigner à Issachar les années 40 et 41[1].

Dans cette occasion, comme dans une autre racontée par le Thalmud, où à cause d'un lézard trouvé dans les cuisines royales, on est incertain sur la pureté légale des comestibles[2], Cypros met sa confiance dans Gamliel, le petit-fils de Hillel, qui dirigeait, avec plus d'éclat que son père Siméon, l'école fondée par son aïeul. Grâce sans doute, à l'influence de la reine, il avait su pénétrer dans le sanhédrin des prêtres, où, d'après les *Actes*, il fit prévaloir l'esprit de douce modération dans le procès intenté aux apôtres[3]. Agrippa se maintint au con-

[1] Ainsi s'expliquent facilement les changements fréquents que Josèphe nous raconte et qui ne pouvaient avoir aucune raison sérieuse fondée sur les principes que ces pontifes professaient.

[2] *Pesaḥim*, 88 b. Il s'agissait d'un festin donné par Agrippa, et le Thalmud ajoute avec une certaine satisfaction : נמצאת (lisez נמצא) מלך תלוי במלכה ונמצא (lisez ונמצאת) מלכה תלויה ברבן גמליאל נמצאת כל הסעודה תלויה ברבן גמליאל. « Ainsi le roi dépendait de la reine, la reine de Rabban Gamliel, et le sort de tout le festin dépendait finalement de R. Gamliel. »

[3] On connaît les deux difficultés que soulève le discours que les *Actes*, v, 35 et suiv. prêtent à ce docteur. D'après Luc, l'arrestation de Pierre aurait eu lieu peu de temps après la mort de Jésus, et cependant Gamliel cite non-seulement l'exemple de Judas le Galiléen, mais aussi celui du faux prophète Theudas, qui,

traire dans ses choix pour le pontificat, aussi bien que dans sa conduite envers les sectateurs de Jésus, du côté des prêtres et de l'aristocratie. Il nomma, après Siméon Kanthéra, Jonathan,

selon Josèphe, *A. J.* XX, v, 1, ne surgit qu'après la mort d'Agrippa, sous le gouverneur Cuspius Fadus (44-47). Puis Luc fait parler Gamliel de Theudas, comme d'une personne qui aurait paru il y a peu de temps (*πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν*, v. 36), et place néanmoins Judas le Galiléen, l'agitateur du temps du recensement *après* Theudas (*μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας*, v. 37). Cependant Valesius, dans ses notes sur Eusèbe (*H. E.* II, 12, éd. de Cambridge, p. 59-60) prouve que la préposition *μετά* peut être employée, dans une série de faits remontant à partir d'un certain temps, pour l'événement qui prend place *antérieurement* à celui dont on vient de parler, ce qui fait disparaître la seconde difficulté. Mais la première subsiste, et, pour la tourner, on a supposé deux Theudas, ou bien on s'est déclaré pour Luc contre Josèphe, ou pour Josèphe contre Luc. Si nous avons eu raison d'attribuer l'entrée d'un Pharisien dans le sanhédrin des prêtres à l'influence puissante de la reine Cypros, si nous devons même supposer que Gamliel seul n'aurait pas pu modifier le sentiment de ce tribunal si dur et si sévère, et que la faveur dont il jouit a dû déterminer encore l'adjonction d'autres membres de son parti, le discours que donnent les *Actes* n'a pas pu être tenu en 35, puisque à cette époque Agrippa n'avait encore aucun pouvoir. Il pouvait, au contraire, avoir été prononcé lors de la seconde arrestation de Pierre dans l'année même où mourut Agrippa et où Cuspius Fadus inaugura ses fonctions en faisant périr Theudas et les siens. En effet, dépouillons le chapitre XII des *Actes* du merveilleux qu'il renferme, et nous voyons, après l'exécution de plusieurs chrétiens, Pierre de nouveau incarcéré et ensuite relâché sous le règne d'Agrippa, qui, comme ses nominations au pontificat le prouvent, ne rompit pas avec l'aristocratie boéthusienne; nous apprenons en même temps la mort soudaine d'Agrippa. Qu'y a-t-il de plus simple que de rattacher à la mort du persécuteur la sortie de prison du persécuté? Puis le roi mort, et eu égard à la faveur que Claude conservait à la famille d'Agrippa, la reine et les Pharisiens contre-balancent enfin le parti des prêtres; le discours de Gamliel produit de l'effet, et Pierre est mis en liberté. Du reste, à la place où se lisent aujourd'hui les paroles du docteur pharisien, on pourrait se demander : comment s'est-il tû devant le tribunal qui jugea un ou deux ans plus tôt Jésus, et qui peu de temps après fit lapider Étienne? Quel événement, survenu entre 33 et 35, a pu produire un tel changement au sein du sanhédrin? Tout s'explique, au contraire, si l'on adopte notre supposition : entre les condamnations que nous venons de citer et l'acquittement de Pierre se place l'influence que Cypros procure aux Pharisiens au sein du sanhédrin.

fils de Ḥanan, qui lui présenta à sa place son frère Matthias[1]; celui-ci eut bientôt pour successeur Élionée, fils de Siméon Kanthéra, d'après Josèphe, ou bien fils de Joseph Caïphe, d'après le Thalmud[2]. Ce dernier présida probablement le collége des prêtres qui condamna Jacques, frère de Jean l'évangéliste, et fit jeter en prison l'apôtre Pierre[3]. On voit qu'il y eût autant de grands prêtres que d'années pendant le règne d'Agrippa; au bout de quatre ans (44), ce roi mourut peu de jours après qu'il eut assisté à Césarée aux jeux qu'il y fit célébrer en l'honneur de l'empereur.

Le sang d'Hérode se reconnaît parfaitement dans son petit-fils. Ni le jugement de Josèphe, qui, pour plaire à Agrippa II, établit une comparaison entre le premier roi iduméen et Agrippa, tout à l'avantage de ce dernier, ni celui de Luc, qui attribue sa mort prématurée à un châtiment céleste, ne sauraient être accueillis sans restriction[4]. Agrippa avait un goût prononcé pour le luxe et sa prodigalité passait toutes les bornes; des constructions, peu conformes au sentiment juif, comme

[1] *A. J.* XIX, VI, 4. En lisant avec attention le petit billet de Jonathan à Agrippa, on verra que ces prêtres mondains se soumettaient volontiers, par ambition, pendant une année aux devoirs austères et à la vie rigide du pontificat, mais qu'au bout de ce temps ils étaient pressés de se debarrasser de ce frein gênant et de reprendre une existence plus libre et plus conforme à leurs goûts. On a bien gratuitement cherché des causes politiques ou religieuses à cette succession continuelle de grands prêtres. (Voyez ci-après, p. 231, note 1.)

[2] Jos. *A. J.* VIII, 1: Ἐλιωναῖον τὸν τοῦ Κανθηρᾶ παῖδα; m. *Para*, III, 5: אליועיני בן הקיף. *Hakkaïph* en hébreu est bien identique avec קיפא, *Kaïpha* en chaldéen. Nous avons là l'orthographe sémitique exacte du surnom donné au pontife qui présida le collége lors de la condamnation de Jésus. Cela aura toujours l'avantage d'écarter une moitié des explications souvent extravagantes qu'on a cherchées pour ce sobriquet. Toutes celles qui se rattachaient à la transcription du K par un *kaph* ne sauraient plus être produites.

[3] *Actes*, XII, 2-3.

[4] Jos. *A. J.* XIX, VII, 3, et *Actes*, XII, 21-23.

les théâtres, les cirques et les temples, s'élevaient à ses frais sur tous les points de son royaume. Sa conduite envers le pontife Issachar, racontée par le Thalmud, et son ingratitude envers un ami aussi dévoué et aussi fidèle que Silas, rapportée par Josèphe[1], trahissent un cœur dur et irascible. L'Église le compte parmi les persécuteurs les plus cruels du christianisme naissant, et les pontifes de la famille de Ḥanan, ainsi qu'un fils de Caïphe, ne doivent avoir soumis que des jugements impitoyables à l'approbation du roi. Heureusement, la douceur de la reine mitigea l'âpreté native de ce caractère, et si les anecdotes que nous lisons dans l'Archéologie Juive[2] et dans nos sources rabbiniques ne sont pas controuvées, Cypros sut y développer une certaine sensibilité. D'après un midrasch[3], « Agrippa avait offert en un jour, probablement celui de son avénement, mille holocaustes, » lorsqu'un pauvre se présenta avec la modeste offrande de deux pigeons. Le prêtre la refusa d'abord en prétextant l'ordre formel qu'il avait reçu de ne sacrifier en ce jour que les victimes royales; mais il céda enfin aux instances pressantes du nécessiteux, qui déclarait apporter journellement ainsi la moitié du produit de sa chasse. Agrippa approuva avec effusion le prêtre qui avait contrevenu à ses ordres. Une autre fois, nous apprend une mischna[4], à la fin du

[1] *A. J.* XIX, VII, 1. C'était aussi la trop grande familiarité de Silas qui déplut au roi.

[2] *Ibid.* VII, 3-4. Sur le Siméon qui y est nommé, voy. ci-dessus, p. 207, note 1.

[3] *Vayyikra-rabba*, III : אגריפס המלך בקש להקריב ביום א׳ אלף עולות וגו׳

[4] m. *Sota*, VII, 8 : אגריפס המלך עמד וקיבל (את ספר התורה מיד הכהן הגדול) וקרא עומד ושיבחוהו חכמים וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא זלגו עיניו דמעות אמרו לו אל תתירא אגריפס אחינו אתה אחינו אתה. (Voy. aussi *Sifré* sur *Deutéron.* § 157.) En attribuant ce récit à Agrippa I[er], nous avons suivi Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabæer* (Berlin, 1820), I, 327; M. Munk, *Palestine*, 571 a; Grætz, III,

premier jour des Tabernacles, «Agrippa, debout, reçut (le rouleau de la Loi de la main du grand prêtre) et fit la lecture de *Deutéronome,* XVII, 14-20, sans s'asseoir; ce dont les docteurs le louèrent. Arrivé au verset, Tu ne peux pas placer sur toi, comme roi, un étranger qui n'est pas ton frère, ses yeux débordèrent de larmes; mais l'auditoire lui cria : Ne crains rien, Agrippa, tu es notre frère, tu es notre frère.» Il est vrai que, plus tard, les rabbins ont jugé sévèrement cette flatterie; ils l'ont considérée comme un signe de dégénérescence qui devait amener la perte de la nation[1]. On vante encore ce roi d'avoir toujours cédé le pas à un cortége nuptial[2], et de s'être chargé de son panier de prémices comme un simple Israélite[3].

Agrippa eut-il des velléités de se rendre indépendant de Rome? Marsus, le successeur de Pétrone dans le gouvernement de la Syrie, paraît avoir conçu des soupçons à cet égard; il fit du moins à Claude des rapports sur une réunion de plusieurs princes voisins, tenue à Tibériade, et qu'il avait cru devoir dissoudre, puis sur une nouvelle muraille que le roi de Judée éleva autour de Jérusalem. En effet, un nouveau

273. Il y a cependant de fortes présomptions qu'il s'agit plutôt d'Agrippa II. (Voyez la note suivante.)

[1] Cette désapprobation est exprimée en termes aussi généraux *Sota*, 41 b; tosefta *ibid.* c. VII et ailleurs. Mais le j. *ibid.* VII, 7 (22 a), est plus précis; on y lit : תני ר׳ חנינה בן גמליאל אומר הרבה חללים נפלו באותו היום שהחניפו לו. «On raconte dans une baraïta, au nom de R. Ḥanina ben Gamliel : Il y eut beaucoup de victimes pendant ce jour où l'on avait flatté ainsi le roi.» Ceci paraît se rapporter à Agrippa II, sous lequel les luttes entre les Juifs et les Romains ne cessaient guère, tandis que rien de semblabe n'eut lieu sous Agrippa Ier. Il faut remarquer que ce Ḥanina parle en contemporain du second Agrippa. (Voyez ci-après, p. 269, note 2.)

[2] *Ketubot*, 17 a.

[3] m. *Biccourim*, III, 4.

quartier, celui de Bezétha ou *Beth ḥadta* s'était formé depuis quelque temps[1], au nord, en dehors du second mur qui entourait la ville. Agrippa y annexa ce faubourg considérable et enferma Bezétha dans cette troisième enceinte qu'il construisait et que, sur un ordre venu de Rome, il fut forcé de suspendre. Les Thalmuds expliquent très-bien pourquoi le roi avait tenté cette entreprise : «parce que de ce côté, disent-ils, était la faiblesse de Jérusalem, d'où la ville pouvait être facilement prise[2].» Cependant les docteurs se sont refusés à reconnaître la même sainteté à ce nouveau quartier, qui n'avait

[1] Josèphe, *B. J.* V, IV, 2, dit expressément que Bezétha (Βεζεθά) veut dire en grec «ville nouvelle,» *καινὴ πόλις*, et l'on peut s'étonner que des écrivains modernes, très-autorisés du reste, veuillent donner une leçon d'hébreu à Josèphe, et soutenir que ce nom dérive de *Bé zétha* (בי זיתא), «plantation ou jardin d'oliviers.» Les mots chaldéens dont Bezétha est formé sont בית חדתא; le mot חדתא est la traduction du חדשה, qu'on rencontre comme nom de ville, *Josué*, XV, 37 (cf. vers. 25) et m. *Eroubin*, V, 5 (voy. notre Partie géographique, *s. v.*), et comme Josèphe rend le ח par ε, la transcription grecque en serait *ἐδθά*, *ἐσθά* ou *ἐθά*. On ne doit pas oublier que *Bé* ou *Bèt* est l'équivalent de *Kefar* (כפר), «village,» et qu'aucun accord grammatical ne doit exister entre ce mot et celui qui le suit : on dit donc כפר ou בית חדשה, comme on dit עיר חדשה, m. *l. c.* Le composé donnerait plus exactement *βεθεθά*, dont on a fait, grâce au son sifflant du ϑ et pour éviter le concours des deux aspirés *βεζεθά*. M. Munk (*Palestine*, p. 45, a, note 1) dit : «Je ne doute pas que le passage où Josèphe paraît rendre ces mots par *ville neuve* ne soit tronqué; cet auteur, dans le IIe livre de la *Guerre des Juifs* (XIX, 4), distingue lui-même Bezetha de la ville neuve.» Mais les paroles de Josèphe ont été mal rendues par la version latine qui traduit *ὑπερπίπρησι τήν τε Βεζεθὰν προσαγορευομένην καὶ τὴν Καινόπολιν καὶ τὸ καλούμενον Δοκῶν ἀγοράν*, par : «et Bezetham quæ appellatur, et Cænopolin, et quod dicitur materiæ forum, incendit.» Une telle énumération de trois endroits par *τέ*, *καί*, *καί*, serait à peine correcte; il faut traduire : il incendia Bezetha, qui est aussi surnommé *Kainopolis*, etc. et bien loin de distinguer les deux endroits entre eux, Josèphe les identifie. On trouve une construction analogue, *ibid.* XX, 6. (Voyez la Partie géographique, *s. v.* Acbari.)

[2] j. *Sanhédrin*, I, 3 : מפני שהיתה תורפת ירושלים שם והיתה יכולה ליכבש משם. Le mot תורפה a ici le sens du mot hébreu ערוה (*Genèse*, XLII,

pas été inauguré «par la présence d'un roi, d'un prophète, des *ourim-ouetoummim,* d'un sanhédrin de soixante et onze membres, de deux processions et d'un chœur[1].»

9) et répond exactement à ce que dit Josèphe de la nouvelle ville : ἧπερ ἦν πᾶσα γυμνή (*B. J.* V, IV, 2). (Comp. *Schebouot,* 16 b et tosefta *Sanhédrin*, c. III.)

[1] Voyez les passages cités dans la note précédente, et m. *Schebouot*, II, 3; mais aussi m. *Sanhédrin*, I, 5.

CHAPITRE XIV.

LES JUIFS ET LES PAÏENS.

A la mort d'Agrippa Ier, son fils, élevé à Rome, n'avait que dix-sept ans. On décida donc Claude d'en revenir aux procurateurs; on réussit d'autant plus aisément que les derniers actes du roi avaient éveillé des craintes que la malveillance de son entourage savait entretenir dans l'esprit de l'empereur. Il paraît qu'Agrippa était détesté par les Romains; les soldats imitèrent du moins la conduite tenue par les Grecs de Césarée et de la Samarie, en se livrant, aussitôt que sa mort fut connue, à des manifestations de joie indécentes et en se laissant aller à des plaisanteries révoltantes sur ses filles[1]. On ne saurait nier que la haine tracassière des païens contre les Juifs, dont nous avons ici le premier exemple sur le sol de la Palestine, et qui s'était montrée d'une façon éclatante auparavant à Alexandrie et même à Rome[2], ne soit un fait triste par sa nature et par ses conséquences, et qui mérite d'être noté et expliqué. Entre le judaïsme et le paganisme, il n'y avait pas de rapprochement possible; ni les croyances, ni le culte, ni les mœurs, n'offraient le moindre rapport. Le Juif n'avait que du mépris pour les pratiques païennes; pour les païens, la vie juive était un spectacle curieux, auquel il ne comprenait rien. Tant que la nationalité juive était debout et

[1] Jos. *A. J.* XIX, xix, 1.

[2] *Ibid.* XVIII, viii 1; XIX, v, 2. Pour Rome, *ibid.* XVIII, iii, 5. La raison que Josèphe donne de l'expulsion des Juifs sous Tibère est puérile, comme l'a très-bien remarqué M. Salvador, *Histoire de la domination romaine*, I, 437-439.

s'affirmait avec une vigueur incontestable, le monde romain éprouvait pour son étrange alliée un étonnement auquel se mêlait un peu de respect. Mais ce sentiment changea de nature lorsque les Asmonéens se furent insensiblement affaiblis et éteints, lorsque Hérode gravit les marches du trône soutenu par le bras romain et en transigeant à tout propos avec les principes de la foi qu'il représentait cependant, alors que la Judée, province soumise et humiliée, n'en conservait pas moins son indépendance religieuse et son altier dédain pour le culte de ses maîtres. Ce qui avait étonné jusque-là révoltait maintenant; ce qui n'avait paru que singulier semblait ridicule; ce qui avait excité la curiosité produisait une profonde aversion. Un dieu qui résistait lorsque la nation qu'il avait protégée était vaincue, qui prétendait même être encore la divinité suprême, quand le peuple qu'il avait élu était courbé sous le joug d'un maître étranger, c'était presque un blasphème, dans un siècle où l'on n'était dieu que parce qu'on était puissant, et où il suffisait d'être puissant pour être un dieu. On ne supportait pas, dans un peuple brisé et étendu dans la poussière, cette fierté, qui avait sa racine dans la conscience et ne reposait sur aucune force matérielle. Cependant on tolérait le docteur vivant dans la retraite de son école et même le prêtre se renfermant dans l'enceinte du sanctuaire, en traitant également de folie la science de l'un et les cérémonies de l'autre. La haine des Romains s'allumait surtout aux allures luxueuses, aux existences bruyantes et aventureuses de ces êtres hybrides qui, comme tous les Hérodiens, étaient Romains à Rome, et Juifs en Judée, qui, comme Agrippa, après avoir versé des larmes abondantes sur le parvis du temple à Jérusalem, allaient s'asseoir, entourés d'un cortége royal, sur les gradins du cirque, à Césarée; qui n'imposaient pas le respect de leurs croyances

par l'austérité de leur vie, et qui ne satisfaisaient pas davantage les païens par la déférence forcée dont ils semblaient leur faire l'aumône. Tous les mensonges, toutes les calomnies et toutes les absurdités, débités contre le nom juif sur toute l'étendue de l'empire, et propagés non-seulement par les poëtes satiriques, intéressés à faire ressortir les travers et les ridicules de l'espèce humaine, mais aussi par des esprits sérieux et réfléchis, depuis Cicéron jusqu'à Tacite, ont leur première source dans la conduite équivoque et anti-nationale de la famille iduméenne. Il est vrai que, déjà plus d'un siècle avant cette époque, une littérature vague et indécise, flottant incertaine entre le paganisme et le judaïsme[1], et qui, par complaisance pour les dieux de l'Olympe, oublie parfois le Dieu du Sinaï, avait produit à Alexandrie un effet semblable; elle y avait engendré un grand nombre de pamphlets dirigés contre les Juifs de l'Égypte, qui possédaient influence et richesse. Mais l'inimitié ne se transforma à Alexandrie en faits sanglants que lorsque Agrippa, avant de se rendre en Palestine, se donna la puérile satisfaction d'étaler son luxe royal à l'endroit où naguère il avait traîné une si honteuse misère. Cette race maudite d'Hérode a semé un mal dont la moisson empoisonnée se lève encore par-ci par-là de nos jours[2]!

Cependant si le judaïsme des princes et des littérateurs repousse les païens, celui des Pharisiens et des modestes prédicateurs ou agadistes a maintes fois l'heureux privilége de les attirer. Philon, Josèphe et même, des auteurs romains nous

[1] On n'a qu'à citer, comme exemple, le poëme du Pseudo-Phocylide; car, bien que M. Bernays ait réussi à faire disparaître de ces vers ce qu'ils paraissaient contenir de païen, il n'en a pas moins reconnu qu'on en avait exclu systématiquement jusqu'aux deux premiers commandements du décalogue. (Voyez *Jahresbericht d. jüd.-theolog. Seminars*, Breslau, 1856, p. XXI et suiv.)

[2] Josèphe, *Contra Apionem*, II, 7.

parlent de quelques conversions qui se firent à Rome, du temps de Tibère, surtout parmi les femmes. Leur nature sensible se pliait difficilement à la philosophie dure et désespérée du Portique, et des cœurs moins fortement trempés que ceux d'Octavie, la chaste fille de Claude; de Fannia, la sublime épouse d'Helvidius Priscus; d'Arria, la courageuse compagne de Pétus[1]; des pécheresses même, qui cherchaient dans le repentir une douce consolation, préféraient à la philosophie stoïcienne la foi sereine de Moïse[2]. Les Thalmuds, composés à une époque où le judaïsme a des raisons toutes particulières pour se retirer de la scène du monde et pour se garder soigneusement de toute expansion, nous vantent néanmoins la piété de Marie de Palmyre et de la famille royale de l'Adiabène.

Marie s'était soumise aux abstinences du naziréat et venait d'arriver à Jérusalem pour y accomplir les devoirs que la Loi prescrit dans ce cas, lorsqu'elle reçut la nouvelle que sa fille était dangereusement malade. Elle retourna chez elle et revint ensuite dans la ville sainte pour y terminer les sacrifices qu'elle

[1] Voir les belles pages que M. Renan a consacrées à ce sujet dans *Les Apôtres*, 306-308.

[2] D'après Josèphe (*B. J.* II, xx, 2) presque toutes les femmes de Damas s'étaient faites juives. Je suppose qu'il en a été de même pour celles de la Batanie et du Hauran. Le Thalmud connaît dans le 1er siècle trois docteurs, appelés l'un José, fils de la Damascénienne (דורמסקית), l'autre Abba Saül, fils de la Batanienne (בטנית), et le troisième Iohanan, fils de la Hauranienne (החורנית). Ces rabbins furent, contrairement à l'habitude, nommés d'après leurs mères, probablement parce que, prosélytes sans le consentement de leurs maris, elles s'étaient séparées de leurs enfants qu'elles envoyaient à Jérusalem pour les y faire instruire dans la loi juive. On conçoit facilement que la douloureuse opération de la circoncision entrait pour beaucoup dans l'opposition que les hommes faisaient à l'adoption du judaïsme. Saint Paul, abrogeant la péritomie, sut mieux gagner les maris à ses nouvelles croyances et trouver un terrain de conciliation sur lequel ils pouvaient se rencontrer avec leurs femmes. (Voy. mon article sur les trois Tanaïtes, etc. dans les *Talmudische Forschungen*, du Ben-Chanania, année 1867.)

avait été forcée d'interrompre[1]. Hélène, la reine de l'Adiabène, et ses deux fils, Monabaze et Izate (Zoutous), sont souvent nommés dans les sources rabbiniques. La Mischna fait mention d'un vœu de cette mère, qui consistait « à rester pendant sept ans naziréenne si son fils, probablement Izate, revenait sain et sauf de la guerre[2]; » on ajoute même qu'elle doubla ou tripla ce temps. Ailleurs il est dit qu'Hélène fit don d'un chandelier en or, qui fut placé à la porte du sanctuaire, et d'un tableau du même métal, sur lequel on grava le paragraphe de la Loi relatif à la femme soupçonnée d'adultère (*Nombres*, chap. v)[3].

De ses deux fils, les Thalmuds ne décorent du titre de roi que Monabaze, et ne mentionnent qu'une fois en passant Izate, qui, chez Josèphe, règne pendant vingt-quatre ans, avant son frère aîné[4]. Il est curieux que, toujours d'après Josèphe, Ananias (Ḥanania), le marchand juif qui avait enseigné à Izate « à vénérer Dieu selon la coutume juive, » ait jugé la circoncision superflue pour achever la conversion et en ait dissuadé même le prince; seulement un Galiléen, Éléazar, entrant un jour chez Izate, qui lisait la Genèse, lui fit observer qu'il ne suffisait pas d'étudier la Loi, qu'il fallait aussi la pratiquer, ce qui décida Izate à se soumettre en secret à l'opération prescrite. Instruits

[1] m. *Nazir*, vi, 11. J'avoue que je ne saurais prouver péremptoirement que cette femme fût une prosélyte. Cependant la plupart des Juifs habitant Palmyre n'étaient pas Juifs d'origine, et c'étaient surtout des femmes converties ou repentantes qui semblent s'être imposé le nazirat.

[2] m. *ibid.* iii, 6 : אם יבא בני מן המלחמה אהא נזירה שבע שנים. Je suppose qu'il s'agit d'Izate, dont Josèphe énumère plusieurs expéditions guerrières.

[3] m. *Ioma*, iii, 8 : הילני אמו (של מונבז) עשתה נברשת של זהב על פתחה של היכל אף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה.

[4] *A. J.* XX, iv, 3.

du fait après coup, Hélène et Ananias furent saisis de crainte que les habitants de l'Adiabèné ne refusassent dorénavant à obéir à un roi circoncis[1]. Sans nous parler de la divergence d'opinion entre Ḥanania et Éléazar, divergence qu'on retrouve du reste dans nos sources rabbiniques[2], le récit thalmudique n'en confirme pas moins la tradition que les deux fils d'Hélène s'étaient déjà convertis depuis quelque temps avant qu'ils fussent circoncis. «Le roi Monabaze, raconte le Midrasch[3], et Zoutous (Izate), les fils du roi Talmi, étaient un jour à lire la Genèse; arrivés au verset où il est dit : Vous circoncirez la

[1] Jos. *A. J.* XX, II, 4-5.

[2] *Iebamot*, 46 a. R. Josué, partisan des doctrines hillélites, y soutient que, pour être converti, il suffit de s'être plongé dans l'eau du bain légal sans avoir encore opéré la circoncision (טבל ולא מל רבי יהושע אומר הרי זה גר; comp. j. *Kiddouschin*, III, 14 (64 d) et *Masséchet Guérim* (מ׳ גרים), dans les *Septem libri Thalmudici parvi Hierosolymitani*, éd. Kirchheim, Francfort, 1851, c. I, p. 38). En combinant les trois passages, nous croyons trouver trois opinions, celle de R. Éliézer, qui fait dépendre avant tout la conversion de la circoncision (הכל הולך אחר המילה); celle de R. Akiba, qui exige l'immersion et la circoncision comme également indispensables, et celle de R. Josué, qui jugea l'une ou l'autre des deux pratiques comme suffisante pour que le païen fût déclaré converti. Nous faisons observer la coïncidence entre le nom de ce R. Éliézer et celui du Galiléen qui se présente à la cour de l'Adiabène. (Voyez du reste sur ces trois docteurs ci-après.)

[3] *Beréschit-rabba*, c. XLVI (51 d) : מעשה במונבז המלך ובזוטוס בניו של תלמי המלך שהיו יושבין וקורין ספר בראשית כיון שהגיעו לפסוק הזה ונמלתם את בשר ערלתכם הפך זה פניו לכותל והתחיל בוכה וזה הפך פניו לכותל והתחיל בוכה הלכו שניהם ונימולו לאחר ימים היו יושבין וקורין בס׳ בראשית כיון שהגיעו לפסוק הזה ונמלתם את בשר ערלתכם אמר אחד לחבירו אי לך אחי אמר לו את אי לך בי לא אוי גלו את הדבר זה לזה כיון שהרגישה בהן אימן הלכה ואמרה לאביהן בניך עלתה נומי בבשרן וגזר הרופא שימולו אמר לה ימולו. Le nom de Talmi, donné ici au père, vient probablement de l'habitude qu'avaient les écrivains juifs d'appeler les rois *Ptolémée*. D'après Josèphe (*A. J.* XX, II, 1), le père s'appelait Monobaze, surnommé *Bazée*.

chair, etc. (XVII, 11), l'un tourna son visage vers le mur et se mit à pleurer, et l'autre aussi tourna la face et versa des larmes. Tous deux allèrent se faire circoncire. Plus tard ils lurent de nouveau la Genèse, et s'arrêtant au même verset : Quel malheur, dit l'un, pour toi, mon frère! — Pour toi, répondit l'autre, pas pour moi! Ainsi ils se confièrent ce qu'ils avaient fait. Aussitôt que la mère en fut instruite, elle alla dire au père que leurs fils étaient rongés d'un ulcère et que le médecin devait leur faire une opération.»

La largesse de Monabaze est vantée en même temps que celle de sa mère; une mischna dit «qu'il fit faire en or les manches de tous les vases qu'on employait au service du temple pour le jour du Pardon[1].» Les actes de générosité pendant la famine qui désolait le pays, que Josèphe attribue à Hélène et à Izate[2], sont aussi mis par les Thalmuds sur le compte de Monabaze. «Le roi Monabaze, racontent-ils[3], prodigua ses propres trésors et ceux de ses ancêtres pendant les années de famine. Mais ses frères et les membres de sa famille se réunirent pour lui faire des reproches. Tes aïeux, lui dirent-ils, ont thésaurisé et augmenté leur patrimoine, et toi, tu le gaspilles! — Il leur répondit : Mes ancêtres ont thésaurisé pour la terre, je thésaurise pour le ciel..... mes ancêtres ont déposé leur bien dans un endroit où il courait des dangers, j'ai mis le mien dans un lieu inattaquable..... leur fortune ne produisait rien, la mienne porte des fruits..... ils entassaient de l'argent, moi, je recueille des trésors d'âmes..... ils épargnaient pour d'autres, mes économies sont pour moi..... ils ramassaient pour ce monde, moi, je ramasse pour un monde à venir!» On parle en-

[1] m. *Ioma*, III, 8. Tosefta *ibid.* c. II, ne parle que des manches de couteaux.

[2] *A. J.* XX, II, 6.

[3] *Baba-bathra*, 11 a. Comp. j. *Péa*, I, 1; et tos. *ibid.* c. III fin.

core d'une fête des Tabernacles que la reine, entourée de sept fils, aurait célébrée à Lydda, dans une cabane qui avait une hauteur de vingt coudées[1]. Ce fait, raconté par R. Iehouda, pour appuyer son opinion dans une question de casuistique, acquiert par là un haut degré de vraisemblance.

Si Monabaze a fait cette réponse admirable, il montre par là que son judaïsme est puisé à la source de l'école de Hillel, et le marchand juif qui alla prêcher sa religion jusqu'à l'embouchure du Tigre fut peut-être un disciple du célèbre docteur. Toujours est-il que l'importance que Ḥanania attache aux préceptes moraux, en les plaçant même au-dessus du commandement de la circoncision, rappelle le court résumé de la doctrine de Moïse, que nous avons déjà rapporté au nom de Hillel, de même que l'exigence d'Éliézer se ressent de la sévérité excessive des Schamaïtes. Mais y avait-il des docteurs « qui couraient la mer et la terre pour faire un prosélyte[2]? » Y avait-il une propagande organisée pour prêcher le judaïsme aux païens? Ni la conversion des Iduméens par Jean Hyrcan, ni celle des Ituriens, sous Aristobule, n'étaient des conversions religieuses : c'étaient des actes politiques et rien de plus[3]. D'un autre côté, une conversion qui n'était pas sincère, « qui était motivée par un mariage, par un sentiment de crainte ou d'affection, était considérée comme

[1] j. *Soucca*, I, 1; b. *ibid.* 2 b. D'après la première version : והלא שבעה בנים תלמידי חכמים היו לה. — On lit encore le nom de la reine Hélène à l'occasion d'une pluie féconde, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 42; mais c'est probablement par erreur pour שלמצי, ou Salomé, la femme de Janée (voy. la note de M. Friedmann, *l. c.* p. 80). Le nom de *Monabaze* se rencontre aussi *Sifré*, 70 a, et *Schebouot*, 26 b; mais il s'agit, sans doute, dans ces passages des membres de la famille royale de l'Adiabène, mais pas du roi lui-même, comme dans Josèphe *B. J.* II, XIX, 2.

[2] *Matthieu*, XXIII, 15. Les autres évangiles n'ont pas ce verset, qui renferme une de ces antithèses si fréquentes chez Matthieu.

[3] *A. J.* XIII, IX, 1; XV, VII, 9; puis XIII, XI, 3.

nulle[1]. » Les sobriquets de « Prosélytes des lions, » qu'on donnait aux nouveaux Juifs que la frayeur avait convertis, et le surnom de « Prosélytes des tables royales[2], » qu'on infligeait à ceux que les faveurs des princes attiraient, marquent le mépris avec lequel on accueillait ces néophytes[3], suspects de n'avoir adopté le judaïsme que mus par des intérêts mondains. Josèphe, comme les plus anciennes parties du Thalmud, ne nous montre que quelques hommes isolés prêchant par-ci par-là leurs croyances dans les pays lointains qu'ils parcourent pour leurs affaires, écoutant en cela la voix de leur cœur, sans être chargés d'aucune mission; ils nous présentent, d'un autre côté, quelques pieux docteurs qui attirent vers eux des païens et des païennes par la bienveillance et la douceur de leur caractère, par l'autorité de

[1] *Mass. Guérim*, c. I : כל המתגייר לשום אשה לשום יראה לשום אהבה אינו גר .... וכל שאינו מתגייר לשום שמים אינו גר. Les filles d'Agrippa Ier attirèrent, comme on sait, plusieurs princes, leurs époux, vers le judaïsme. (Voyez entre autres, Jos. *A. J.* XX, VII, 3, la conversion de Polémon, roi de Cilicie, qui épousa Bérénice, la veuve d'Hérode, roi de Chalcide et frère d'Agrippa Ier.)

[2] j. *Kiddouschin*, IV, 1 (65 b) : .... וכן גירי אריות וכן גירי שולחן מלכים אין מקבלין אותן ; b. *Iebamot*, 24 b. — Les opinions des thalmudistes à l'égard des conversions changèrent avec les circonstances. Au Ier siècle on fut plus ou moins bien disposé à accueillir les païens; mais ceux qui se présentèrent avec l'intention bien arrêtée de se soumettre librement au joug de la Loi furent admis par tout le monde. Après la destruction du temple, et surtout depuis les persécutions sous Adrien, on crut devoir avant tout avertir les païens qui désiraient entrer au sein du judaïsme; on leur parla des dangers auxquels ils s'exposaient, des difficultés sans nombre qu'on suscitait aux Juifs, et si, malgré cela, ils persistaient dans leur volonté, on les introduisait dans la Loi. (*Iebamot*, 47 a; *Mass. Guérim*, initio.) Lorsque, plus tard encore, le judaïsme devint souvent le pont qu'on traversait pour arriver au christianisme, on regarda les conversions d'un mauvais œil, et l'on dit « que les prosélytes étaient pour Israël comme une lèpre. » (*Iebamot*, 47 b et ailleurs.)

[3] Cette expression répond à ce que disent les Rabbins : הרי הוא כבן יומו (*Guérim*, c. II), ou כקטן שנולד דמי (*Iebamot*, 48 b), « il est comme un enfant qui vient de naître. »

leurs noms et le respect qu'ils inspirent autour d'eux. Ces voyageurs et ces rabbins sont entraînés, sans doute, par l'influence des chaleureuses inspirations qu'ils puisent dans les livres des prophètes, dont les paroles s'adressent si souvent à toutes les nations de la terre, au lieu de se borner au peuple d'Israël. Ils quittent alors le champ de la *halacha* pour devenir agadistes.

Schamaï et son école ont toujours été opposés à ces prédications de la foi juive parmi les gentils, et surtout aux facilités et aux adoucissements qu'on voulait accorder aux convertis. Nous apercevons une grande roideur dans la conduite que le chef de l'école tient à l'égard des païens qui se présentent chez lui[1], et les Schamaïtes n'admettent sous aucun prétexte une transaction avec les devoirs que le judaïsme impose[2]. Nous verrons encore au même moment où saint Paul fait tomber une à une les barrières qui séparent les Juifs des païens, où il permet l'usage de la chair des victimes immolées aux idoles[3], l'école de Schamaï créer de nouvelles aggravations et de nouvelles défenses, qui doivent rendre tout rapport avec les païens impossible.

[1] Voy. *Sabbat*, 31 a et ci-dessus.

[2] Ainsi les Schamaïtes exigent une opération, quand même le converti est conformé de manière à rendre la circoncision superflue (נולד מהול); les Hillélites l'en dispensaient dans ce cas. Plus tard, on interpréta cette divergence d'opinions de telle façon que, pour la question principale, les Hillélites parurent d'accord avec les Schamaïtes. Mais cela vient de ce qu'on ne pouvait plus supposer une indulgence semblable à l'égard des prosélytes. (*Guérim*, c. II, init. *Sabbat*, 135 a.)

[3] *Epist. ad Galatas*, II, 12; *Epist. ad Corinthios*, VIII, 1-8. — Voyez ci-après, p. 273-274.

CHAPITRE XV.

LES PROCURATEURS JUSQU'À FÉLIX. — LES PONTIFES. — LES ZÉLOTES. — R. GAMLIEL.

Le premier procurateur envoyé de Rome après la mort d'Agrippa Ier fut Cuspius Fadus; il eut la direction des affaires politiques, tandis que la garde du temple et de ses trésors, et le droit de nommer les pontifes, furent réservés à Hérode, roi de Chalcide[1] (44-47). Hérode remplaça aussitôt Élionée par Joseph ben Kamḥit[2]. Fadus eut pour successeur un neveu du philosophe alexandrin Philon, Tibère Alexandre, qui avait déserté le judaïsme pour se faire païen (47), et qui céda la place, au bout d'un an, à Ventidius Cumanus (48). Félix, affranchi de Claude, devint procurateur, en 52, deux ans avant la mort de Claude, et resta en fonction, sous Néron encore, jusqu'en 60. Hérode, avant de mourir (48), donna le pontificat à Ḥanania ou Ioḥanan, fils de Nebedaï[3], connu pour son

[1] Jos. *A. J.* XX, 1, 1-3.

[2] Τοῦ *Καμεί* chez Josèphe, ce qui répond exactement à קמחי; *Καμιθοῦ* (*ib.* XVIII, II, 2) est plutôt égal à קמחית. On nomme donc ces frères *Siméon* et *Joseph*, tantôt d'après leur père, tantôt d'après leur mère. Par les passages cités ci-dessus, p. 199, note 2, et ci-après, p. 235, note 1, on voit que les mères étaient particulièrement sensibles aux nominations de leurs fils comme grands prêtres.

[3] Il s'appelle Ḥanania ou Ananias, chez Josèphe, *ibid.* V, 2, et Ioḥanan dans les Thalmuds. C'est la base ou la racine חנן devenant יוחנן ou חנניה, comme יכין a formé יויכין et יכניה (*Ézéch.* I, 2, et *Esther*, II, 6), comme אחז a donné naissance à יהואחז et à אחזיהו (II *Chr.* XXI, 17), etc. Comme il est peu probable qu'un même homme ait constamment changé son nom, il faut supposer, à notre avis, que la base (Ḥanan, Iachin, Ahaz, Schaphat, etc.) ait été portée par tous ces hommes dans le commerce ordinaire de la vie, tandis que le nom plus

extrême gloutonnerie. Agrippa II reçut de Claude la Chalcide, laissée par son oncle, et, quatre années plus tard, en échange de cette principauté, la tétrarchie que Philippe avait possédée au nord de la Palestine. Il hérita en même temps des fonctions d'Hérode à Jérusalem; mais Josèphe ne nous parle d'aucune nomination de grand prêtre avant celle d'Ismaël ben Phabi en 59[1]. Il est cependant peu probable que le jeune roi soit resté

pompeux, plus solennel, commençant ou se terminant par *Ieho* ou *Io* était réservé aux actes ou aux écrits publics. Encore aujourd'hui, le nom de *Nathan* varie ainsi avec celui de Jonathan pour la même personne.

[1] *A. J.* XX, VIII, 8. Josèphe n'emploie pas à cette occasion sa façon ordinaire de dire, «il destitua tel pontife et mit tel autre à sa place;» mais il raconte seulement, «Agrippa conféra, etc.» ce qui pourrait justifier l'intercalation d'un pontife entre Ḥanania et Ismaël, comme nous le supposons plus loin. — Dans une affaire sanglante entre les Juifs et les Samaritains, dont nous aurons à parler tout à l'heure, et qui força Quadratus, le gouverneur de la Syrie, à envoyer à Rome le procurateur Cumanus en même temps que les députations des deux sectes, Josèphe nomme, comme représentants de la Judée, tantôt «le grand prêtre Ananias et le commandant (du temple) Ananos» (*A. J.* XX, VI, 2), tantôt «Jonathas, Ananias, et Ananos, le fils de ce dernier» (*B. J.* II, XII, 6). Puis, à un autre endroit (*A. J.* XX, VIII, 5), on voit qu'en effet Jonathas ou Jonathan avait fait partie de l'ambassade. Il me paraît hors de doute que ni Jonathan ni Ḥanania n'étaient alors en fonctions. Depuis que le déplorable abus de nommer et de destituer arbitrairement les pontifes était devenu la règle, tous ceux qui avaient été une fois élevés au pontificat conservèrent leur titre pour le reste de leur vie; c'était là l'ambition des familles riches. Ce sont là les ἀρχιερεῖς dont parlent les Évangiles, et les כהנים גדולים des Thalmuds; car d'après l'ancienne institution il était impossible que plusieurs grands prêtres vécussent en même temps. Les représentants étaient tous les trois de la même souche : Jonathan, fils de Ḥanania (ou plutôt de Ḥanan, fils de Seth), le même qui, au lieu de se charger une seconde fois du pontificat, recommande à Agrippa Ier son frère Matthias (voy. p. 205), son père et Ḥanan, le plus jeune des fils de Ḥanania, qui à cette époque n'est encore que commandant (σΊρατηγός) et qui, plus tard aussi, sera grand prêtre. Josèphe n'indique pas la parenté qui lie Jonathas à Ḥanania, de même qu'il passe, dans l'Archéologie, sur celle qui existe entre Ḥanania et Ḥanan, tout en la donnant dans son exposition de la Guerre juive. C'est un nouvel exemple de l'importance de ces Bené-Ḥanan, qui avaient transféré le tribunal ou sanhédrin dans les bazars. Jonathan doit avoir eu des re-

onze ans sans user de sa prérogative, et quand même on voudrait placer l'élévation du fils de Nebedaï, qui se fit en 48, sur le compte d'Agrippa II, on admettrait encore difficilement, dans un temps si agité, une stabilité si grande pour le pontificat, à moins que la fortune immense de cet ami de la bonne chère ne l'eût protégé au milieu de ces luttes continuelles.

Quel triste et lugubre tableau que celui que nous présentent Jérusalem et la Judée après la mort d'Agrippa! D'un côté, quelques familles sacerdotales, aristocratie puissante et brillante, qui n'a aucun souci pour les intérêts et la dignité de l'autel, qui se dispute les places, les influences et les richesses; de l'autre, des hommes fanatiques, que l'horreur du nom romain excite et passionne, qui, à leur tour, excitent et passionnent les masses, et ne reculent ni devant la rapine, ni devant l'assassinat, dans la poursuite de leur seul rêve, l'indépendance nationale.

Le Thalmud nous a conservé quelques passages d'une haute importance, relatifs à l'abaissement de ces familles pontificales. « Abou Saül ben Batnit rapporte, au nom d'Abba Joseph ben Ḥoneïn (habitant de Jérusalem), l'anathème suivant sur les pontifes de son temps : Quel malheur que la famille de Boéthos; malheur à leurs lances! Quel malheur que la famille de Ḥanan; malheur à leurs sifflements de vipères! Quel malheur que la famille de Kataros (Kanthéra); malheur à leurs plumes! Quel malheur que la famille d'Ismaël ben Phabi; malheur à leurs poings! Ils sont grands prêtres eux-mêmes, leurs fils sont trésoriers, leurs gendres commandants, et leurs serviteurs frappent le peuple de leurs bâtons![1] » Le commentaire, pour cette dernière

lations particulièrement puissantes à Rome puisque Félix croit devoir le faire assassiner pour s'en débarrasser. (Josèphe, *A. J.* XX, VIII, 5.)

[1] *Pesaḥim*. 57 a : אמר אבא שאול בן בטנית משום אבא יוסף בן חנין

assertion, nous est fourni par Josèphe, qui raconte que « des valets misérables, escortés de quelques hardis compagnons, se ruèrent sur les granges, enlevèrent de force les dîmes pour leurs maîtres et maltraitèrent les récalcitrants[1]. » — « Le parvis du sanctuaire, continue le Thalmud, poussa quatre cris; d'abord: Sortez d'ici, descendants d'Éli[2], vous souillez le temple de l'Éternel!

[איש ירושלים] אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמסן אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהם גיזברין וחתניהן אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות. Tosefta *Menaḥot*, fin, donne la même baraïta, avec quelques variantes; la désignation d'Abba Joseph comme Hiérosolymitain lui appartient. Abba Saül ben Batnit avait un commerce à Jérusalem du temps d'Agrippa Ier, ou un peu plus tard. (Voy. j. *Betza*, III, 8.) Ce passage est traduit aussi Geiger, *Urschrift*, p. 118.

[1] *A. J.* XX, VIII, 8; IX, 2.

[2] *Pesahim*, ib. et *Keritôt*, 28 a : ארבע צווחות צוחה העזרה ראשונה צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה׳ ועוד צוחה צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה ועוד צוחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה ועוד צוחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנן־בן נרבאי (l. נדבאי) תלמידו של פנקאי וימלא כריסו מקדשי שמים. Les fils d'Éli sont les représentants des pontifes indignes et prévaricateurs. (Voy. I *Sam.* II, 22 et suiv.) Nous avons déjà parlé d'Issachar de Kefar Barkaï, ci-dessus, p. 210. Ismaël ben Phabi paraît ici comme un pontife digne, ce qui serait en contradiction flagrante avec le passage cité p. 232; il est vrai que, *Keritôt*, 28 a, on lit, à la place de ce nom, אלישמע בן פיכאי; mais on voit facilement que les noms d'Ismaël et d'Élisama sont identiques et ne présentent qu'une métathèse du nom de Dieu (אל), placé une fois à la tête, et une autre fois à la fin du mot ישמע (voy. p. 230, note 3), et que פיכאי n'est qu'une erreur pour פיאבי=פיבאי. Je serais plutôt disposé à considérer cet éloge de « disciple de Pineḥas, » c'est-à-dire, du prêtre qui, pour l'antiquité juive, est le symbole de la paix et de la concorde (*Nombres*, XXV, 12; *Maléachi*, II, 5, et les Midraschim sur ces passages), comme une amère ironie contre ce pontife, qui flottait indécis entre la doctrine des prêtres et celle des Pharisiens (voy. tosefta *Para*, c. II, citée par R. Simson de Sens, Comment. sur m. *Para*, III, 8), et

puis : Sortez d'ici, Issacher de Kefar Barkaï, qui ne respectez que vous-même et profanez les victimes consacrées au ciel! car il s'enveloppait les mains de soie en faisant son service. Un troisième cri retentit du parvis : Élargissez-vous, portes (du sanctuaire), laissez entrer Ismaël ben Phabi, le disciple de Pineḥas, pour qu'il remplisse les fonctions du pontificat! On entendit encore un cri du parvis : Élargissez-vous, ô portes, laissez entrer Iohanan, fils de Nedebaï, le disciple des gourmands, pour qu'il se gorge des victimes ! » Ce qui est rapporté ensuite sur la gloutonnerie de ce singulier personnage touche à l'impossible[1].

Le luxe et l'impudeur de quelques pontifes étaient poussés si loin, qu'on raconte d'Ismaël ben Phabi, que sa mère lui fit faire une tunique de 100 mines. Ismaël s'en revêtit, remplit un des services auxquels le public n'assiste pas, et l'abandonna ensuite au vestiaire commun. La mère d'Éliézer ben Ḥarsom fit fabriquer pour son fils une tunique de 20,000 mines, (qui était d'une telle finesse) que les autres prêtres ne lui permirent pas de la mettre, parce qu'il paraissait nu (tant l'étoffe était trans-

qui croyait être conciliant en suivant tantôt les opinions des uns, tantôt celles des autres. La baraïta appelle bien, en plaisantant et en jouant sur le mot de Pineḥas, Iohanan, fils de Nebedaï, « disciple de *Pinekaï*, » nom qui a bien tourmenté les commentateurs, et qui n'est qu'un dérivé fabriqué exprès du verbe *panak* (פנק), très-usité en chaldéen, et signifiant : « satisfaire complaisamment tous ses goûts, et surtout ceux pour la nourriture. » — Les cris attribués au parvis du temple sont l'amplification du *μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν*, « allons-nous-en d'ici, » que, selon Josèphe (*B. J.* VI, v, 3), les prêtres entendirent, le soir de la Pentecôte, en entrant au temple afin de se préparer pour le service de la fête. (Voyez aussi sur les exclamations de Josué, fils de Ḥanan (ou Ḥanania, Eusèbe, *H. E.* III, 8), dans les rues de Jérusalem, Josèphe, *ibid.*

[1] Le Thalmud, *Pesaḥim*, l. c. parle de trois cents veaux, d'autant de tonneaux de vin, de quarante *saa* de jeunes pigeons, qu'il fallait pour son entretien; il est vrai qu'on n'ajoute pas pour combien de temps. Le nombre de trois cents signifie, du reste, souvent « une grande quantité. » (Voyez ci-après, p. 296, note.)

parente[1]). » La légende s'est plu à exagérer outre mesure la fortune d'Éliézer ben Ḥarsom[2]. Un rabbin du IIIe siècle, qui est souvent un excellent traditionniste, le mentionne dans le passage suivant, qui caractérise en peu de mots le triste souvenir que ces pontifes avaient laissé dans la mémoire de la postérité : « R. Joḥanan dit : A quel temps se rapportent les mots : La crainte de Dieu prolonge la vie (*Prov.* x, 27)? A l'époque du premier temple, qui resta debout 410 ans, et où ne fonctionnèrent que dix-huit pontifes. Et à quel temps s'appliquent ces autres mots : Et les années des impies sont abrégées? A l'époque du second temple, qui dura 420 ans, et où plus de trois cents grands prêtres firent le service ; car, en déduisant quarante ans pour Siméon le Juste, et quatre-vingts ans pour (la famille de) Jean (Hyrcan) le pontife, dix pour Ismaël ben Phabi et, d'après quelques-uns, onze pour Éliézer ben Ḥarsom, et en faisant le compte pour les autres, il ne reste pas une année entière pour chaque pontife[3]. » On voit facilement tout ce qu'il y a d'inexact dans un calcul où l'on a passé sous silence, par exemple, les onze ans de Joseph Caïphe ; mais on peut s'étonner néanmoins que Josèphe se taise sur cet Éliézer ben Harsom, dont nos

[1] *Ioma*, 35 b : אמרו עליו על (ר׳) ישמעאל בן פאבי שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה ולובשה ועובד בה עבודת יחיד ומסרה לציבור אמרו עליו על (ר׳) אליעזר בן חרסום שעשתה לו אמו כתונת משתי רבוא ולא הניחוהו אחיו הכהנים ללובשה מפני שנראה כערום. (Voy. aussi j. *ib.* III, 6.)

[2] *Ioma*, 35 b.

[3] *Ibid.* 9 a. Nous ne donnons que le texte de la seconde partie : ..... ושנות רשעים תקצרנה זה מקדש שני שעמד ת״כ שנה ושימשו בו יותר משלש מאות כהנים צא מהם ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק ושמונים ששימש יוחנן כהן גדול עשרה ששימש ישמעאל בן פאבי ואמרי לה אחת עשרה ששמש (ר׳) אליעזר בן חרסום מכאן ואילך צא וחשוב כל אחד וא׳ לא הוציא שנתו. Nous avons déjà parlé des nombres d'années accordées à Siméon le Juste et à Jean Hyrcan, ci-dessus, p. 80, note 1.

sources rabbiniques parlent si souvent. On a remarqué que les dix ans donnés à Ismaël ben Phabi peuvent s'accorder avec la vérité[1]; les onze ans d'Éliézer rempliraient très-bien le vide que nous avons signalé entre 48 et 59 avant la dernière nomination d'Ismaël et pendant les premiers temps d'Agrippa II. Cet intervalle coïncide, du reste, avec la partie de sa vie que Josèphe a passée, soit avec l'Essénien Banus, soit avec les Pharisiens, soit à Rome, où il accompagne quelques prêtres que le procurateur Félix fait lier et y envoie « pour une misérable et insignifiante peccadille[2]. » Ces prêtres étaient de ceux qui, grâce à la rapacité des familles opulentes, se mouraient presque de faim; ils se nourrissaient, pendant une traversée longue et difficile, seulement de figues et de noix, afin de ne rien manger d'impur. Quel fut leur sort à Rome ? Josèphe a mieux à faire qu'à nous en instruire. Il recherche les bonnes grâces de Poppée, la belle courtisane de Néron, qu'il nomme par anticipation sa femme, et s'initie aux mystères de cette cour corrompue, dans laquelle il doit trouver un jour faveurs et richesse.

L'agitation croissante du parti national, l'activité que déploient les ennemis de la domination étrangère sur les deux rives du Jourdain, dans la Galilée comme en Judée, a laissé

[1] M. Munk, *Palestine*, 563 b, note 1.

[2] Jos. *Vita*, 2-3. Josèphe quitte Jérusalem à l'âge de vingt-six ans, alors que Félix est encore procurateur, et arrive à Rome quand Poppée jouit déjà de la faveur de Néron. Comme Félix quitte la Palestine en 60, et que les relations entre Poppée et Néron ne remontent qu'à 58 (Tacite, *Annales*, XIII, 45), le départ de Josèphe n'a donc pas lieu avant 58, ni après 60; il serait donc né entre 32 et 34. Cependant il fixe comme année de sa naissance celle de l'avénement de Caligula (*ibid.* 1), ce qui serait 37. Il dit du reste qu'il a vécu trois ans loin de la ville, avec l'anachorète Banus, et sept ans avec les Pharisiens, avant de se rendre à Rome. — Quant à Éliézer ben Ḥarsom, nous devons faire observer que c'était peut-être un simple prêtre excessivement riche, que la légende avait transformé en pontife.

peu de traces dans nos sources rabbiniques[1]. On n'y découvre, ni les noms des quatre premiers procurateurs que Rome envoya en Palestine après la mort d'Agrippa, ni ceux des principales victimes qui payèrent de leur vie leur résistance audacieuse. On n'a gardé aucun souvenir, ni de ces brigands, qui comme Tholomée[2], parcouraient avec leurs bandes l'Idumée et l'Arabie, et que Fadus mit à mort, ni du prophète Theudas, dont l'exécution paraît avoir marqué l'entrée en fonctions de ce procurateur[3]. Jacob et Siméon, fils du fameux Judas, le Galiléen, qui s'était révolté contre le recensement de Quirinus, et petits-fils d'Ézéchias, qu'Hérode, avant d'être roi, fit mourir sans jugement[4], sont crucifiés par le renégat Tibère Alexandre, et nous avons encore dans Josèphe le seul témoin de cet acte de cruauté. Sous Cumanus, l'acte indécent d'un soldat romain révolte les fidèles réunis au temple pendant la solennité de Pâques, et devient la cause d'un carnage qui coûte la vie à plusieurs milliers de Juifs[5]; bien d'autres luttes qui suivent en

[1] Sur un combat dans la Perée, voy. Jos. *A. J.* XX, I, 1. Josèphe mentionne trois chefs des Juifs : Annibas, Amram et Éléazar. Grætz (III, 278) change le premier nom en celui de Hannibal, ce qui paraît un nom singulier pour un Juif. Si nous n'avons pas devant nous une de ces erreurs de copiste, si fréquentes dans les ouvrages de cet historien, je préférerais Hanniboschet, abrégé en Hannibas. (Voy. Geiger, *Zeitsch. d. D. m. G.* XVI, 729 et suiv.) Nous avons déja fait remarquer une tendance analogue chez les Arabes, à l'égard de leurs ancêtres du temps du paganisme dans mes notes sur les *Séances de Hariri*, p. 195, col. 1.

[2] Jos. *A. J.* XX, I, 1. Ce nom rappelle bien un בר תלמיון, filou mal famé, dont il est question *Vayyikra-rabba*, c. VI (172 a).

[3] Jos. *ibid.* V, 1, ne rapporte cette affaire qu'à la fin de la gestion de Fadus; mais on voit bien que l'historien n'a aucune intention de fixer par là chronologiquement le moment où l'apparition et la défaite de Theudas ont eu lieu. Les faits de cette nature inspirent peu d'intérêt à Josèphe, et il semble même en ignorer la date. (Voyez ci-dessus, p. 214, note.)

[4] Comp. ci-dessus, p. 148.

[5] Jos. *A. J.* XX, V, 3.

auront effacé la mémoire. Un attentat contre un rouleau de la Loi, commis par un autre légionnaire, paraît avoir été consigné dans la Mischna, et le châtiment sévère du coupable, chose rare à cette époque, a peut-être, plus que le méfait, contribué à faire retenir l'événement[1]. Les légions stationnant alors en Syrie avaient donné, lors de la mort d'Agrippa, la mesure de leurs sentiments haineux contre les Juifs; aussi Claude avait-il songé d'abord à les faire partir. Malheureusement, elles réussirent à obtenir leur pardon de l'empereur, et plus exaspérées encore par la punition dont elles avaient été menacées, elles ne laissèrent échapper aucune occasion pour harceler les habitants juifs du pays, lasser leur patience et les pousser à la révolte[2]. Le nom lui-même que portèrent les républicains, celui des *Zélotes,* en hébreu *Kannaïm,* ne se rencontre que dans un livre très-moderne, qui, il est vrai, paraît l'avoir emprunté à un document ancien[3]; autrement ce sont les Évangiles seuls qui

[1] Voy. ci-dessus, p. 58, note 2.

[2] Grætz, III, 277-278, note 1.

[3] *Abot derabbi Nathan*, c. VI. Le passage est cité chez Grætz, III, 503, et nous y reviendrons. Mais m. *Sanhédrin*, IX, 11, les Kannaïm ne sont pas des zélateurs politiques, mais ceux qui, comme Pineḥas, se sentent poussés par une ardeur religieuse à venger la loi de Dieu sur ses transgresseurs (voy. *Nombres*, XXV, 11, 12). Voici du reste cette mischnah : הגונב את הקסוה והמקלל בקסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו. « Quiconque enlève la couverture (qui sert à couvrir les vases sacrés), blasphème Dieu par des sacriléges et entretient un commerce avec une femme non juive, est frappé par les zélateurs. » Le dernier péché est celui de Zimri, vengé par Pineḥas; il n'est entré dans la loi de Moïse que par une fausse interprétation (m. *Megilla*, III, 9, et l'explication que fournit M. Geiger, *Urschrift*, 303; comp. Jos. *A. J.* XII, IV, 6 : Ἐπεὶ καὶ νόμῳ κεκώλυται παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἀλλοφύλῳ πλησιάζειν γυναικί). Le premier péché, exprimé d'une manière très-obscure, parait se rapporter à *Nombres*, IV, 14, 20 (voyez le Targum et les Thalmuds). — Comme le dit très-bien Josèphe (*B. J.* IV, III, 9), le nom de *Kannaïm*, employé toujours en bonne part, n'était appliqué aux partisans de le révolte que par eux-mêmes.

l'ont placé derrière le nom d'un apôtre qui avait appartenu au parti républicain avant de suivre Jésus[1].

C'est que les traditions conservées dans les écrits thalmudiques sont puisées à la sources des écoles qui restèrent encore fermées au bruit et à l'agitation qui régnèrent au dehors. Là siégeaitle paisible Rabban Gamliel, dont nous avons déjà appris à connaître le caractère doux et conciliant, lorsque, au milieu du sanhédrin des prêtres, il intervint en faveur de Pierre. Simple membre du tribunal, presque un intrus dans cette réunion de privilégiés, sa voix calme domine cependant, par son autorité, les passions déchaînées des pontifes, et l'apôtre est, comme par un miracle, mis en liberté. Gamliel poursuivit cette œuvre de sagesse dans l'enceinte de son école. Plusieurs dispositions qui lui sont attribuées sont motivées par la nécessité ou « l'intérêt général[2]. » Elles sont relatives à l'acte de divorce, que Gamliel entoure de nouvelles garanties, afin d'empêcher également que la femme se remarie avant que les nœuds de sa première union soient complétement et légalement dissous, ou bien qu'elle soit au contraire indûment empêchée de chercher dans un nouveau mariage le bonheur et la protection qu'elle n'a pas trouvés dans le premier[3]. Une disposition est destinée à améliorer la position de la veuve en lui facilitant la perception de son douaire. Une autre établit que la déposition d'un seul témoin suffit pour constater la mort du mari et faire accorder à la femme la permission de convoler à un second mariage[4].

[1] *Matth.* x, 4; *Luc*, vi, 15. — M. Geiger (*Jüdische Zeitschrift*, II, p. 38) explique aussi le nom du père de R. Nehounia ben Hakkanna (הקנא), par « le fils du zélateur. »

[2] מפני תיקון העולם. On se rappelle que le même motif a guidé Hillel dans certaines mesures qu'il a prises. (Voyez p. 189, note 1.)

[3] m. *Gittin*, iv, 2, 3.

[4] m. *Iebamot*, xv, 7.

Dans le monde juif, le veuvage de la femme était considéré comme un état de désolation, et les plus grands docteurs ne dédaignèrent pas de s'occuper sérieusement des moyens légaux par lesquels on pourrait le faire cesser[1]. Des communautés s'étaient formées sur les différents points du vaste empire, à Rome, dans l'Asie Mineure, sur la côte de l'Afrique. Plus d'un père de famille, qui s'était embarqué pour un de ces pays lointains, périt dans les flots; plus d'un mari noua de nouvelles relations dans ces parages et se détacha des anciennes qu'il avait contractées dans sa première patrie. Dans les combats que se livrèrent les Romains et les Juifs à cette époque, on ne reconnut pas toujours les hommes restés sur le champ de bataille, et surtout on ne put pas constater ces morts par des formes tout à fait régulières. Gamliel cherchait donc les moyens de faire obtenir dans tous ces cas, à la femme délaissée, la liberté, sans cependant négliger les garanties dont cette liberté devait être entourée pour ne pas dégénérer en licence. L'autorité qui se rattachait au nom de Hillel, l'éclat de son école, et la réputation dont jouissait le petit-fils du fondateur, le chef actuel de cette école, suffirent pour faire accepter ces dispositions, commandées par les circonstances. Le rang élevé qu'occupait plus tard après la destruction du temple la famille de Gamliel, assura à toutes ces dispositions la stabilité, qu'elles méritaient du reste par l'esprit de sagesse qui les avait dictées. Elles appartiennent,

[1] On appelle les mesures tendant vers ce but תיקון עגונות. (Voy. *Ruth*, I, 13). Le soin que prend l'Église naissante dans l'intérêt des veuves n'a donc de racines dans la synagogue que pour la pensée qui la dirige et le but qu'elle poursuit; mais l'Église et la synagogue diffèrent complétement quant aux moyens qu'elles recommandent pour protéger les veuves. L'Église a adopté plutôt l'idée romaine, qui faisait consister la chasteté de la femme en ce qu'elle ne se remarie pas; on connaît l'éloge que renfermait pour les matrones romaines le mot *univira*. Les lettres de Jérôme reviennent souvent sur les dangers d'un second mariage.

sans contredit à ce Rabban Gamliel, surnommé ordinairement *Hazzâken*, « l'Ancien, » et ne doivent pas être attribuées à son petit-fils, qui portait le nom de R. Gamliel de *Iabné* ou Jamnia. Cette certitude nous fait quelquefois défaut, et les deux Gamliel ont été souvent confondus.

Dans deux endroits du Thalmud, R. Gamliel est représenté comme placé sur une marche de la montagne du temple. La première fois « on lui apporta la version chaldéenne du livre de Job, et il donna l'ordre au maçon de l'enterrer sous une rangée de pierres[1]. » La seconde fois, il fit écrire trois lettres, l'une aux habitants de la Galilée supérieure et de la Galilée inférieure; la seconde, aux Juifs du Daroma supérieur et du Daroma inférieur, et la troisième aux exilés de Babylone, de la Médie, de la Grèce et des autres pays. Les deux premières missives engageaient les Juifs de la Palestine à payer la dîme des olives et des blés; la dernière fait connaître à ceux qui demeuraient hors de la terre sainte que, le printemps étant en

[1] *Sabbat*, 115 a: אמר ר יוסי מעשה באבא חלפתא שהלך אצל רבי גמליאל בריבי לטבריה ומצאו שהיה יושב על שלחנו של יוחנן הנזוף ובידו ספר איוב תרגום והוא קורא בו אמר לו זכור אני ברבן גמליאל אביך שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך אף הוא צוה עליו וגנזו. Voyez aussi *Soferim*, v, 15, qui porte הבנין pour מעלה, ce qui s'accorde avec j. *Sabbat*, xvi, 1, qui raconte seulement l'histoire de Gamliel l'Ancien. Ce *jeruschalmi* ajoute aussi le mot כתוב avant celui de תרגום; il s'agirait, en ce cas, du texte écrit avec des caractères non hébraïques. Le mot לטבריה, qui se lit aux deux endroits déjà cités et, en outre, tosefta *Sabbat*, c. xiv, doit être changé en ליבנה, la ville de Tibériade n'ayant été recherchée par les docteurs juifs qu'après la guerre d'Adrien. Le surnom *Hannazouf*, donné à Iohanan, signifie « qui a été réprimandé. » La נזיפה (*nezifa*) est une sorte d'avertissement ou censure ecclésiastique; elle est inférieure au נידוי (*niddoui*) ou à l'excommunication. (Voyez Wiesner, *Der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung*, etc. Leipzig, 1864.). La Tosefta porte בן ניזוף pour הנזוף.

retard, on avait décidé qu'on ajouterait trente jours, ou un mois, à l'année[1].

On se rend difficilement compte de la raison qui peut avoir décidé Gamliel à un acte de rigueur pareil contre le *Targoum*

[1] j. *Sanhédrin*, I, 2 (cf. j. *Ma'aser-schéni*, v, 6) : מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו יושבין על גב מעלה בהר הבית והיה יוחנן הכהן הסופר הלז יושב לפניהן אמרו לו צא וכתוב לאחנא בני גלילא עילאה ובני גלילא ארעיתא שלמכון יסגא מודענא לכון דמטא זמן ביעורא תפקון מעשריא מן מעטני זיתאי לאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא ארעיתא שלמכון יסגא מודענא לכון דמטא זמן ביעורא תפקון מעשריא מעמרי שיבליא לאחנא בני גלותא דבבל ובני גלותא דמדי ובני גלותא דיון ושאר כל גלוותהון דישראל שלומכון יסגא מודע אנא לכון דאימריא רכיכין וגוזלייא דקיקין וזימנא דאביבא לא מטי ושפר מילתא באנפיי ובאנפי חביריי מוספא על שתא זה תלתין יומין. «Rabban Gamliel et les Anciens étaient assis sur une marche de la montagne du temple, et devant eux Iohanan Haccohen, le secrétaire. Ils lui ordonnèrent d'écrire ce qui suit : A nos frères, les habitants de la Galilée supérieure et de la Galilée inférieure, puisse votre salut s'augmenter ! Nous vous faisons savoir que le moment du prélèvement est arrivé; vous ôterez donc la dîme des cuves d'huile. A nos frères les habitants du Daroma supérieur et du Daroma inférieur, puisse votre salut s'augmenter ! Nous vous faisons savoir que le moment du prélèvement est arrivé; vous ôterez donc la dîme des gerbes de blé. A nos frères, les exilés de Babylone, les exilés de la Médie, les exilés de la Grèce et les exilés d'Israël dans les autres pays, puisse votre salut augmenter ! Je vous fais savoir que les brebis sont encore faibles, que les poussins sont jeunes, que l'époque de la maturité n'est pas arrivée; il m'a donc plu, ainsi qu'à mes collègues d'ajouter à cette année trente jours.» Ces lettres ont un caractère d'authenticité incontestable. On trouve le même formulaire employé par Siméon, fils de R. Gamliel de Iabné, b. *Sanhédrin*, 11 a; seulement ce dernier patriarche termine par les mots : ושפרת מילתא באנפיי ואוסיפית וגו, «il m'a donc plu d'ajouter, etc.» ce qui inspire à un docteur du IVe siècle l'observation suivante : «Regarde quelle différence il y a encore entre l'orgueil des anciens et l'humilité des nouveaux !» En effet, Siméon ne mentionne pas ses collègues. Si R. Gamliel II a dicté ces lettres, les mots : «assis sur une marche,» etc. devront être considérés comme une interpolation. Le j. *Ma'aser-schéni*, l. c. détermine même cette marche comme une de celles qui conduisaient à l'*Oulam* (על מעלות האולם).

de Job. Cependant Ḥalafta, père de R. José, auteur de la chronique du *Séder 'Olam,* rencontrant un jour le petit-fils de ce Gamliel, R. Gamliel de Iabné, qui lisait cette même version de Job, lui cita la conduite de son aïeul et parvint ainsi à lui faire condamner ce même ouvrage. Ce dernier acte prouve, en tout cas, que c'est bien le premier Gamliel qui a ordonné d'enterrer ainsi le Targoum dans les constructions du temple, qui, selon un témoignage exprès de Josèphe[1], ne furent terminées que sous Agrippa II. Il n'y a rien de surprenant, ni à ce qu'il se soit trouvé sur la montagne du temple, où les Pharisiens se promenaient volontiers sous les portiques, le vrai forum de Jérusalem, ni à ce qu'on lui ait présenté la version de Job, comme au chef d'une école aussi renommée.

Mais il paraît de prime abord impossible d'admettre que l'ancien Gamliel ait fait écrire les trois lettres dont nous avons parlé[2], véritables circulaires d'une autorité constituée. Les mots, « il m'a plu ainsi qu'à mes collègues, » qui y sont employés, dénotent un pouvoir qui ne repose pas sur la confiance seule librement accordée; puis ces lettres se rapportent à des mesures administratives d'une importance capitale, telles que les dîmes et l'intercalation d'un mois. Le sanhédrin des prêtres aurait-il déjà alors renoncé en faveur de l'école de Hillel au droit si recherché de fixer le calendrier? Ou bien les Pharisiens se seraient-ils sentis assez forts pour lutter d'influence avec les prêtres et pour envoyer leurs arrêts dans les provinces, sans égard aux décisions différentes que pouvait prendre le collége des pontifes? La Mischna porte, il est vrai, les traces d'un antagonisme entre le tribunal des prêtres et celui des docteurs au sujet d'une déposition de témoins relative à la fixation de la

[1] Jos. *A. J.* XX, IX, 7.
[2] Ci-dessus, p. 241.

néoménie; accueillie par les uns, la déposition est rejetée par les autres[1]. Il y est, en outre, question d'une grande enceinte située dans la ville de Jérusalem, où furent réunis et interrogés tous ceux qui venaient déposer pour la nouvelle lune, et où, pour les attirer, on leur fit des festins splendides[2]. Dans le même but, Rabban Gamliel accorda des facilités particulières aux témoins arrivés le samedi, afin qu'ils pussent retourner chez eux avant la fin du sabbat, s'ils étaient des environs de la ville[3]. Nous avons vu plus haut que les prêtres ou les Boéthusiens s'opposaient à toute transaction semblable (p. 144). Il s'agirait donc d'un moment où le sanhédrin des prêtres avait subi un échec qui le rendit moins exclusif et qui permit aux Pharisiens de relever la tête et d'affirmer leur autorité en face d'eux. Nous fixerons ce moment avec une grande probabilité au commencement du chapitre suivant (p. 248); mais alors Gamliel était déjà mort. Nous devons encore faire observer que, si la place où ces lettres auraient été écrites, une marche sur la montagne du temple, plaide en faveur de Gamliel l'Ancien, l'écrivain chargé de les écrire est, par contre, un certain Iohanan, nom que nous retrouvons dans l'entourage de Gamliel II; car celui-ci était assis à la table d'un Iohanan portant,

[1] m. *Rosch-haschanah*, I, 9.

[2] m. *ibid.* II, 4; חצר גדולה היתה בירושלם ובית יעזק היתה נקראת ולשם כל העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותן שם וסעודות גדולות היו עושין להם בשביל שיהו רגילין לבוא. Le Thalmud hésite entre les leçons יעזק et יזק.

[3] m. *ibid.* 5. La mischna commence par nous dire que « dans les premiers temps on ne bougeait pas pendant toute la journée » (בראשונה לא היו זזין משם כל היום). En effet, ayant dépassé la mesure du chemin sabbatique pour venir faire leur déposition, les témoins ne pouvaient plus légalement s'éloigner de l'enceinte où ils étaient réunis.

il est vrai, le surnom de Hannâzouf à la place de celui de Haccohen, lorsque Halafta le surprit lisant le Targoum de Job[1].

L'école de Schamaï n'a produit aucun docteur qui puisse être mis en ligne avec R. Gamliel. Elle ne paraît à cette époque qu'en corps collectif, et il ne s'en détache aucune individualité remarquable qui puisse ou qui veuille contre-balancer l'influence exercée par l'éminent petit-fils de Hillel; du reste, en lisant l'aphorisme de Gamliel dans le traité d'*Abot*, on se demande si le docteur, dans son amour ardent pour la paix, n'a pas, autant qu'il le pouvait, arrêté les discussions entre les deux écoles rivales[2]. «Fais-toi une autorité pour te débarras-

[1] m. *Péa*, II, 6, on parle d'un Siméon, de Mizpah, intendant de Rabban Gamliel, qui se rend avec son maître dans la *salle des pierres taillées*, afin d'y chercher la solution d'une question légale. Ils y rencontrent *Naḥoum l'écrivain* (נחום הלבלר), qui la décide d'après une tradition qu'il tient de son maître Miascha ou Moïse (peut-être, de R. Miascha), qui la tenait, etc. Cette mischna présente plus d'une obscurité : d'abord il paraît étrange que R. Gamliel soit allé demander une décision au temple; puis, qui sont ce *librarius* (לבלר, et dans certaines éditions ליבלר), ou secrétaire Naḥoum, et son maître *Miascha*? Si les données de la mischna sont exactes, il serait question d'un fait arrivé avant l'époque où le sanhédrin avait quitté la salle du temple pour s'installer dans les bazars de Ḥanan; Gamliel, encore jeune, se serait adressé à Naḥoum, secrétaire du sanhédrin, chargé de communiquer au public les traditions pendant l'absence du tribunal. — Il est superflu d'ajouter que la chaîne des traditions qui se voit en tête du *Sepher Taghin* (Paris, 1866), p. 1, et où se lisent également les deux noms de Naḥoum et de Miascha, n'a aucune valeur historique. (Voy. *Journal asiatique*, 1867, I, p. 243.)

[2] *Abot*, I, 15. Voici le texte de Maimonide, en arabe : الذى امر هنا باتّخاذ اسناد ليس هو لمعنى التعليم بل للفتوى قال افعل لك شخصا اسنادا لتقلّده فى الحلال والحرام وترتفعَ انت من الشكوك نحو قوله فى الירושלמי ז״ל איתי לך זקן מן השוק דאסמוך עליה ואשרי לך وكذلك هرب من اخراج المעשרות بالتخمين لكون ذلك من الشكوك. Cette tendance de R. Gamliel à se soumettre, dans les questions de casuistique, à une autorité reconnue plutôt que d'entrer dans des discussions sans fin, expliquerait sa démarche, citée

ser du doute; ne donne pas trop de dîmes au hasard. » — « Il ne s'agit pas ici, explique fort bien Maimonide, de prendre un maître pour étendre ses connaissances, mais de choisir une autorité qu'on puisse suivre pour ce qui est permis ou défendu, de manière à ne pas être embarrassé par le doute. Gamliel dit ainsi dans le Thalmud de Jérusalem : Amène-moi un ancien du dehors auquel je puisse me fier, et je t'accorderai la permission. Il recommande de même d'éviter le payement des dîmes par supposition, car ce serait là encore se soumettre au doute. »

dans la note précédente; elle ferait comprendre comment le nom de ce docteur ne se trouve mêlé à aucun débat thalmudique. Une tendance semblable n'exclut pas l'énergie nécessaire pour prendre les mesures commandées par les circonstances dont nous avons parlé; elle atteste plutôt cette largeur de vue qu'on a toujours admirée dans le petit discours que rapportent les *Actes*. La tradition chrétienne, après avoir faussé l'image du Pharisien, ne croit pouvoir expliquer l'avis modéré de Gamliel qu'en le présentant comme intérieurement favorable au christianisme et même comme converti plus tard par Pierre et Jean. (Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, I, 389.)

CHAPITRE XVI.

LES DERNIERS PROCURATEURS. — L'INSURRECTION.

L'avénement de Néron ne changea rien à la situation de la Palestine. La fortune d'Agrippa II s'accrut de quelques villes importantes sur le lac de Tibériade, qui furent ajoutées à ses possessions[1]. Félix, nous l'avons déjà dit, resta procurateur de la Judée, grâce à l'influence puissante qu'exerçait son frère Pallas à la cour de l'empereur. Il prolongea ainsi impunément ses actes de déprédation et de cruauté. Cependant il fut remplacé, en 60, par Festus, qui mourut à son poste en 62. Rome envoya alors Albinus (63), dont les mesures fiscales paraissent avoir exaspéré le peuple. Gessius Florus lui succéda au bout de deux ans (65). C'est le dernier procurateur de la Judée, car sous lui éclata l'insurrection, et son départ (66) fut le signal d'un soulèvement général.

Les pontifes se succèdent presque d'année en année. Ismaël ben Phabi, qui occupe les fonctions du pontificat pendant la dernière année de Félix, fait place à Joseph, surnommé *Kabi,* fils de Siméon le grand prêtre[2], qui paraît remplir le temps de

[1] Jos. *A. J.* XX, VIII, 4.

[2] *Id. ibid.* VIII, 11 fin. Comme il y a deux pontifes du nom de Siméon, l'un de la famille des Kamḥit, et l'autre de celle de Boéthos, il est impossible de déterminer à laquelle de ces deux familles Joseph appartenait. Le surnom *Kabi* est obscur comme la plupart des noms ou surnoms des grands prêtres qui nous sont donnés par Josèphe. On ne s'étonnera pas que l'explication des sobriquets nous échappe, si l'on voit à quelles circonstances insignifiantes ils doivent souvent leur origine. Ainsi un prêtre à Sepphoris s'étant un jour, dans une distribution, approprié sa part et celle de son camarade, reçut pour toute sa vie, le surnom de בן חמצן, «l'accapa-

Festus. Hanan, fils de Ḥanan, le dernier des cinq fils de cette maison opulente, est chargé de cette dignité dans l'intervalle qui s'écoule entre la mort de Festus et l'arrivée d'Albinus[1]. Sous ce dernier, Josué, fils de Damnée, est nommé pontife; mais bientôt Agrippa II lui préfère Josué ben Gamala, séduit par les sommes énormes que lui offre, en échange de cette dignité, la femme délicate et ambitieuse de Josué, Miriam ou Martha, fille de Boéthos, probablement de la riche famille pontificale des Boéthusiens[2]. Cependant Josué ne garda pas

reur,» par allusion à *Psaumes*, cxxi, 4. (Voyez j. *Ioma*, vi, 3, où חאפין, de חפן, «le poing,» remplace le mot חמצן, qui se lit b. *Ioma*, 39 a.)

[1] Jos. *A. J.* XX, ix, 1. Ce pontificat fut probablement, comme plus tard celui de Josué ben Gamala, acheté par la famille ambitieuse de Hanan. — Sous Albinus, Josèphe (*ibid.* ix, 3) nomme Éléazar, fils de Ḥanan, comme commandant du temple; ce n'est certes pas le même qui, sous Gratus, avait été pontife (ci-dessus, p. 197). Les zélotes, raconte cet historien, lui enlevèrent son secrétaire et ne le rendirent que contre des prisonniers des leurs que le procurateur dut mettre en liberté. La transaction fut conduite par le grand prêtre Ḥanania, qui, par sa fortune immense, avait su se concilier les grâces du pontife et d'Albinus. Ce Hanania ne peut être que le fils de Nebedaï, que nous avons vu en fonctions, p. 230, et rien dans le récit de Josèphe ne s'oppose à ce qu'il fût le père d'Éléazar; on pourrait dans ce cas changer Ἀνάνου en Ἀνανίου. Quant à Éléazar, fils de Hanania mentionné *B. J.* II, xvii, 2, voyez note x à la fin du volume.

[2] Ce Josué est le seul de ces pontifes dont le nom se retrouve dans les récits rabbiniques. Le nom de גמלא, «Gamala,» est un abrégé de Gamliel (גמליאל). (Voy. ci-dessus, p. 95, note 1.) Sa femme est nommée tantôt Miriam ou Marie (מרים בת ביתוס, *Echa rabbati*, 67 c), tantôt Marta (מרתא, m. *Iebamot*, vi, 4; *Sifra*, 94 a; *Sifré* sur *Deutéronome*, § 281; j. *Ketubot*, v, 11; b. *Soucca*, 52 b; *Ioma*, 18 a; *Iebamot*, 61 a; *Gittin*, 56 a). On voit que les témoignages pour le nom de Marta l'emportent de beaucoup. «Josué ben Gamala se fiançait avec Marta, fille de Boéthos; lorsque le roi l'eut nommé grand prêtre, il l'épousa» (מעשה ביהושע בן גמלא שקידש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכינסה m. *Iebamot*, vi, 4). «Marta apporta au roi Janée (c'est-à-dire à Agrippa) un boisseau de dennars pour qu'il fît de Josué b. Gamala un grand prêtre» (הרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא עד דאוקמיה)

longtemps cette dignité, puisque Josèphe mentionne encore sous Florus, avant le commencement des hostilités, Matthias, fils de Théophile, probablement le dernier pontife qui fut régulièrement nommé[1].

L'aristocratie pontificale n'a de plus en plus que la timidité, l'abattement, mais aussi les rancunes et les haines d'un parti vaincu, ou plutôt expirant. Que signifie, en effet, une

ליהושע בן גמלא בכהני רברבי, *Ioma*, 18 a; *Iebamot*, 61 a). Nous avons déjà fait observer plusieurs fois que le nom de Janée était employé pour tous les princes asmonéens et hérodiens. M. Munk (*Palestine*, 577 b) suppose avec raison que Josèphe, peut-être pour ménager Agrippa, n'a pas mentionné ce motif peu honorable de ses préférences subites pour Josué. On raconte de Marta (Miriam), que, «désirant aller voir son mari au moment où il devait (comme pontife) faire la lecture (de la Bible) au jour du grand Pardon dans le temple, elle fit mettre des tapis depuis la porte de sa demeure jusqu'à celle du sanctuaire» (מעשה במרים בת ביתוס אמרה אלך ואראה אותו כשהוא קורא ביום הכפורים בבית המקדש והוציאו לה טפטיות מפתח ביתה עד פתח בית המקדש וגו, *Midrasch* sur *Echa*, I, 16). Voyez du reste, sur le sort de Marta, ci-après (p. 293). Pour Josué, la m. *Ioma*, III, 8, vante sa libéralité, en disant «que l'urne qui se trouvait au temple renfermait deux bulletins en buis (portant l'un les mots «à Jéhova,» et l'autre, «à Azazel,» voyez *Lévitique*, XVI, 8), et que Ben Gamala les fit faire en or» (וקלפי היתה שם ובה שני גורלות של אשכרוע היו ועשאן בן גמלא של זהב). La même mischna continue: «Ben Katin fit mettre douze robinets à la cuve, qui n'en avait eu que deux; il fit aussi fabriquer un appareil pour la cuve afin que les eaux qui s'y trouvaient ne fussent pas gâtées en y passant la nuit.» Ce Ben Katin est tout à fait inconnu. — Ailleurs (*Baba-bathra*, 21 a), Rab Iehouda, au nom de Rab, docteur du IIIe siècle, loue Josué ben Gamala «d'avoir pris des mesures pour qu'on établit des maîtres d'école dans chaque contrée et chaque ville pour les enfants de six à sept ans» (תיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע וגו'). A l'époque de ce pontife cependant, il paraît bien difficile d'admettre que les Juifs aient pu se consacrer à une institution de cette nature.

[1] Nous connaissons déjà un pontife de ce nom sous Hérode; voyez ci-dessus, p. 160.

aristocratie qui n'a ni pouvoir ni influence? Elle avait partagé toute la gloire des Asmonéens, elle avait adulé les Hérodiens; mais Agrippa II était lui-même sans force et sans énergie. A Jérusalem il n'avait que la garde du trésor sacré, qu'il ne savait pas toujours préserver de la cupidité des procurateurs, et la nomination des pontifes, qu'il paraît avoir transformée en une source de revenus pour satisfaire les goûts du luxe et des constructions, héréditaires dans sa famille. Cet humble serviteur des Romains, qui se traîne lâchement à la suite de leurs généraux et se prête à toutes leurs bassesses, blesse profondément dans ces prêtres la fierté instinctive et la dignité naturelle qui survivent dans toute aristocratie, et dont plusieurs membres du pontificat font preuve. L'hostilité du sacerdoce contre les Romains et Agrippa II éclate en plus d'une occasion. Sans parler de Jonathan, fils de Ḥanan, que Félix fait assassiner, parce que ce prêtre lui avait reproché avec franchise sa conduite indigne envers les Juifs, et lui avait conseillé plus de modération dans l'exercice de ses fonctions, Josèphe[1] nous raconte une lutte ouverte entre le roi et le pontife Ismaël, au sujet d'une construction qu'Agrippa avait fait dresser au-dessus du château qu'il habitait, en face du temple, construction d'où il pouvait voir tout ce qui se passait dans l'intérieur du sanctuaire. Les prêtres élevèrent à leur tour la muraille du temple, bien que Festus eût ordonné de l'abattre, et ils envoyèrent à Rome une députation, à la tête de laquelle se trouvait Ismaël lui-même. Poppée obtint de Néron une décision en faveur des prêtres, mais probablement pour prévenir les frottements entre ce pontife et Agrippa, Ismaël fut retenu à Rome, ce qui paraît avoir décidé la nomination de Joseph Kabi[2].

[1] *A. J.* XX, VIII, 5. Voyez ci-dessus, p. 231, note 1.

[2] *Ibid.* VIII, 11. Josèphe dit bien qu'Ismaël et Ḥilkia, le gardien du trésor

Après la mort de Festus, avant que le nouveau procurateur fût arrivé, l'ardent Hanan, sans doute le même qui, selon le Thalmud, se révolta contre les pratiques pharisiennes auxquelles on l'obligeait à se soumettre[1], fit rassembler son sanhédrin et condamner Jacob, frère ou parent de Jésus, malgré les docteurs mécontents de ce nouvel acte de fanatisme[2], et aussi malgré Agrippa, s'il nous est permis de juger ce roi d'après la conduite indécise et équivoque que les *Actes*[3] lui attribuent lors de l'emprisonnement de Paul.

(גזבר), qui l'accompagnait, étaient gardés à Rome comme otages (ὁμηρεύσοντας); mais pour garantir quoi? La demande des prêtres était accordée, et le mur élevé par eux devait être conservé; il n'y avait aucun traité, aucune convention, dont le maintien eût besoin d'être assuré par un gage. On voit donc que Josèphe, en parlant d'otages, s'est servi maladroitement d'un terme impropre dans cette circonstance. Nous pensons plutôt qu'on n'aura pas voulu humilier Agrippa en laissant en face de lui à Jérusalem le pontife qui avait remporté la victoire dans cette petite lutte engagée entre le roi et le sacerdoce. Ainsi tombe l'observation de M. Grætz dans la *Monatsschrift* de M. Frankel, I, 589. (Voyez du reste sur Ismaël, ci-dessus, p. 233.)

[1] Voyez le passage de la Tosefta cité ci-dessus, p. 104, note 2.

[2] *A. J.* XX, IX, 1. L'expression καθίζει συνέδριον, dont se sert Josèphe, répond exactement à celle de מושיבין סנהדרין, employée souvent dans les Thalmuds. La conduite des Pharisiens après cette exécution confirme, comme celle de R. Gamliel lors de l'emprisonnement de Pierre, la manière dont nous avons exposé plus haut, p. 201, la condamnation de Jésus lui-même. Peut-être faut-il placer dans le même court intervalle l'exécution «d'une fille de prêtre, qui s'était prostituée, et qu'on brûla en l'entourant de fagots.» Ce fait, attesté par R. Éliézer b. Sadok, qui dit y avoir assisté étant enfant et monté sur les épaules de son père, est en opposition avec le mode d'exécution prescrit par les docteurs, ce qu'on explique «par les connaissances insuffisantes du tribunal qui siégeait alors.» מפני שלא היה בית דין שבאותה שעה בקי m. *Sanhédrin*, VII, 2 et j. *ibid.* (Voyez cependant ci-après, p. 263, note.)

[3] XXV, 13-26 *fin.* M. Jost (*Geschichte d. Isr. seit d. Zeit d. Maccabæer*, II, notes, p. 82) pense que le mécontentement d'Agrippa est indiqué expressément dans les mots de Josèphe (*l. c.*), χωρὶς τῆς ἐκεινοῦ γνώμης, où ἐκεινοῦ se rapporterait au roi.

Agrippa II paraît avoir éprouvé plus de sympathie pour les Pharisiens, bien que leur modération politique n'eût rien de commun avec la lâche complaisance du roi envers les oppresseurs du pays. Les rabbins nous ont conservé plusieurs questions qu'Agrippa adressa à R. Éliézer, docteur célèbre de cette époque. « Puisque Dieu aime tant la circoncision, lui demanda-t-il, comment ce précepte ne se trouve-t-il pas dans les dix commandements? — C'est que Dieu, répondit R. Éliézer, l'avait recommandée avant le décalogue, en disant : Et maintenant si vous écoutez ma voix et si vous observez mon *alliance*, etc. (*Exode*, XIX, 5). . . . . Cette alliance est celle de la circoncision[1]. » Les prédications de Paul contre la circoncision auraient-elles appelé l'attention du roi sur ce point? On se rappelle la divergence d'opinion qui régnait à cet égard autour des prosélytes de la famille royale d'Adiabène, divergence dont nous avons déjà parlé[2].

Le même R. Éliézer ayant soutenu l'opinion que pendant les sept jours que dure la fête des Tabernacles, les Juifs sont obligés de prendre chaque jour deux repas sous la tente, le roi Agrippa lui fit faire cette question : « Moi qui suis habitué à ne prendre qu'un seul repas par jour, aurai-je ainsi satisfait à mon devoir? Le docteur répliqua : Tu te donnes bien chaque jour du superflu pour ton propre plaisir, et tu ne pourrais pas t'en donner en l'honneur de ton créateur[3] ! » — R. Éliézer exi-

[1] *Tanhouma* (éd. Amsterdam, 1733), p. 7 a : שאל אגריפס המלך את ר אליעזר וכי מאחר שהקדוש ברוך הוא חבב את המילה למה לא כתבה בעשרת הדברות אמר ליה קודם עשרת הדברות הזהיר עליה שנאמר ועתה אם שמע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגומר.....זו ברית מילה

[2] Ci-dessus, p. 225.

[3] *Soucca*, 27 a : שאל אפטרופס של אגריפס המלך את רבי אליעזר כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת

gea aussi qu'on passât toute la fête sous une même cabane. « Là-dessus Agrippa lui fit demander : Eh bien, moi qui ai deux femmes, l'une à Tibériade et l'autre à Sepphoris, puis-je m'acquitter de mon devoir en me rendant d'une cabane à l'autre ? » R. Éliézer répondit : « Non, parce qu'en sortant d'une première cabane pour aller dans une autre, c'est comme si l'on avait manqué au commandement pendant le temps qu'on a passé dans la première [1]. » Ces deux dernières questions, faites par l'intendant du roi, sont sans doute soulevées par lui au

ביום (בסוכה) ואפטר אמר לו בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך ועכשו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך. Le nom d'un ἐπιτρόπος d'Agrippa est donné par Josèphe, *Vita*, 26 ; *B. J.* II, xxi, 3 ; il s'appelait *Ptolémée*.

[1] *Soucca*, 27 a : ועוד שאלו כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריה ואחת בציפורי מהו שאצא מסוכה לסוכה ואפטר אמר לו לא שאני אומר כל היוצא מסוכה לסוכה בטל מצותה של ראשונה. Ces cas de bigamie n'ont rien d'étonnant pour Agrippa, qui menait une vie fort dissolue, et qui, en public, ne se montrait guère qu'en société de sa sœur Bérénice (voyez *Actes*, xxv, 13 ; Josèphe, *B. J.* II, xvi, 3), la belle pécheresse (*A. J.* XX, vii, 3), qui, comme presque toutes les princesses de la famille hérodéenne, cherchait ensuite, dans les actes de dévotion et d'abstinence, le pardon et la réconciliation (*B. J.* II, xv, 1). — Il se peut bien que ces questions d'Agrippa n'aient été adressées à Éliézer qu'après la destruction du temple ; elles n'en prouveraient pas moins les bons rapports que ce roi entretenait avec les Pharisiens. Nous savons du reste que R. Éliézer a célébré une fois la fête des Tabernacles à Césarée de Philippe, dans la Galilée supérieure, qui fut la tétrarchie d'Agrippa II. (Voy. *Soucca*, 27 b : מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון בסוכתו של יוחנן ברבי אילעאי בקיסרי ואמרי לה בקיסריון וגו'.) *Kisri* ou *Kisrin* est, dans les Thalmuds, le nom de Césarée (*Cæsarea Augusti*), située sur le bord de la mer ; mais *Kisrioun* désigne toujours *Cæsarea Philippi* (voy. la Partie géographique, *s. v.*). Je vois dans cette terminaison יון une forme diminutive, du grec ιον, comme si l'on avait appelé cette dernière ville *la petite Césarée*, par opposition avec la ville bâtie par Hérode. (Comp. נחוניון, תלמי et תלמיון et נחום. L'ignorance des Babyloniens pour ce qui concerne la géographie de la Palestine peut seule faire comprendre le doute exprimé dans ce passage ; Césarée d'Auguste n'était pas dans la Galilée supérieure !

nom d'Agrippa lui-même. Nous avons pour cela le témoignage d'une ancienne baraïta, où il est dit : « Le roi Agrippa lui-même, qui est habitué à manger à trois heures de l'après-midi, ne peut prendre son repas avant la nuit (la veille du premier jour de Pâques[1]). » Ce repas de trois heures était évidemment le seul que le roi prît chaque jour et le même qui avait provoqué la question que nous avons mentionnée.

Ces passages trahissent une grande légèreté de mœurs unie à une puérile préoccupation d'observer avec rigueur certaines minuties de la Loi. C'est bien là le caractère de cette race mixte dans laquelle le sang hérodien est mélangé avec celui des Asmonéens. En voyant Agrippa en face de R. Éliézer, on dirait un seigneur frivole du temps du grand roi, vers le déclin du règne, devenant catholique sévère devant son austère confesseur. Depuis l'acte de fanatisme de Ḥanan, Agrippa dut favoriser la rentrée des Pharisiens dans le sanhédrin; il n'eut qu'à suivre en cela l'exemple de sa mère. Les quatre ou cinq familles pontificales qui depuis près d'un siècle avaient presque seules fourni les pontifes pour le sanctuaire de Jérusalem paraissent écartées, puisque les trois derniers grands prêtres ne descendent ni des Ḥanan, ni des Kamḥit, ni des Kanthéra, ni des Phabi, ni des Boéthos. La modération des docteurs offrit au roi des garanties de tranquillité et de paix. En effet, malgré les éléments divers dont se composait la population de la capitale, malgré les aspirations si différentes, disons même si opposées entre les prêtres et les docteurs, les aristocrates et le peuple, les hommes calmes et les zélateurs, les exactions les plus révoltantes des procurateurs ne provoquèrent à Jérusa-

[1] *Pesaḥim*, 107 b : אפילו אגריפס המלך שהוא רגיל לאכול בתשע שעות אותו היום לא יאכל עד שתחשך.

lem, où les Juifs habitaient seuls, que quelques émeutes et des rassemblements, surtout vers l'époque des grandes fêtes; mais ces mouvements étaient sans portée et les Romains en avaient promptement raison.

L'insurrection du pays entier partit de Césarée. Cette ville, bâtie par Hérode Ier près de l'emplacement de l'ancienne *Tour de Straton*, et ornée avec profusion de cirques et de temples païens, attira dès le début un grand nombre de Syriens et de Grecs, et cette population augmenta encore lorsque les procurateurs, fatigués de séjourner à Jérusalem, la choisirent pour leur résidence. Des rixes continuelles éclatèrent entre les habitants Juifs et les idolâtres, qui trouvaient un appui facile dans les légions romaines et chez les procurateurs eux-mêmes. Ainsi, à l'occasion d'une contestation qui s'engagea entre les deux partis au sujet du droit de bourgeoisie, Félix envoya ses soldats contre les Juifs qui avaient pris les armes, et en fit tuer un grand nombre[1]. Ce droit leur fut ensuite enlevé par un décret impérial lorsque Félix, remplacé en Palestine par Festus, put à Rome employer auprès de Néron l'influence de son frère Pallas[2]. Le privilége accordé ainsi aux Grecs, les enhardit à des nouvelles tracasseries : un d'entre eux, qui possédait un terrain près de la synagogue, y fit construire des ateliers qui obstruaient les abords du temple. Les Juifs se plaignirent auprès de Florus, qui, après avoir reçu d'eux huit talents, fit des promesses, et partit aussitôt de Césarée sans rien faire. Le lendemain, un jour de sabbat, un païen plaça un vase de grès sur les marches de la synagogue et y égorgea quelques oiseaux : c'était le sacrifice ordonné par Moïse pour la purification des lépreux. L'acte accompli par ce Grec devait rappeler la fable

[1] Jos. *A. J.* XX, VIII, 7.
[2] *Id. ibid.* 9.

inventée par Manéthon, que les Juifs avaient été chassés de l'Égypte à cause de la lèpre, dont ils avaient été affectés. La jeunesse juive, piquée au vif, courut aux armes; les Grecs l'attendaient; un combat s'engagea, dans lequel les Juifs eurent le dessous. Munis de leurs livres sacrés, ils quittèrent tous la ville pour se rendre à Narbata, qui était à une petite distance de Césarée. Une députation qui fut envoyée auprès de Florus, au lieu d'obtenir justice de l'insulte, fut fortement réprimandée et jetée en prison[1].

Le nom d'une synagogue ancienne de Césarée, qui signifie peut-être : *Synagogue de révolte,* est le seul témoignage thalmudique qui pourrait se rapporter à ce dernier événement[2]. Mais les conséquences terribles que ces luttes entre les païens et les Juifs à Césarée produisirent sur les esprits à Jérusalem paraissent avoir frappé les rabbins; les deux villes se présentent à leur mémoire comme deux ennemis inconciliables. « Si quelqu'un prétend, dit un midrasch, que Césarée et Jéru-

[1] Jos. *B. J.* II, XIV, 4-5. Voyez sur Narbata, ci-dessus, p. 73, note. D'après Josèphe, Florus reprochait aux Juifs d'avoir emporté les livres de la Loi hors de Césarée. Y avait-il là-dessous quelque superstition romaine? ou bien, le procurateur se rappelait-il le châtiment exemplaire qu'on avait exigé et obtenu contre le légionnaire romain qui avait déchiré et brûlé un rouleau de la Loi, et blâmait-il les Juifs d'avoir exposé ainsi à une nouvelle profanation leurs livres sacrés en les portant hors de la ville pendant l'exaspération de la lutte?

[2] j. *Biccourim*, III, 3 (65 a), il est question de la כנישתא מדרתא דקיסרי voyez aussi j. *Berachot*, III, 1 (6 a); *Nazir*, VII, 1; *Bammidbar-rabba*, c. XII; *Midrasch* sur *Lamentions*, I, 3, etc. L'orthographe du second mot est incertaine et varie entre מדרתא, מדוכתא, מדרתא et מררתא; cette dernière leçon offrirait le sens que nous avons donné dans le texte. Notez que la racine *marad* se prend aussi en bonne part pour une résistance courageuse au mal; ainsi on dit de Caleb, « qu'il s'est opposé au sentiment des explorateurs » (שמרד בעצת מרגלים), et l'on appelle les monnaies frappées sous Bar-Cochba « la monnaie de la révolte » (מטבע שמרד, probablement pour של מרד).

salem sont toutes deux dévastées ou toutes deux florissantes, ne le crois pas; mais s'il raconte que Césarée est en ruines et que Jérusalem est debout, tu peux le croire[1]. » — Ailleurs on dit : « Depuis que Jérusalem est détruite, Césarée, Tripoli, etc. se sont relevées[2]. » Le verset des Lamentations (IV, 21), « Sois heureuse et joyeuse, fille d'Édom, » est appliqué à Césarée[3], la ville fondée par l'Iduméen Hérode et pleine d'allégresse parce que Jérusalem, sa rivale, est tombée.

A Jérusalem tout le monde fut indigné de la conduite de Florus; mais le procurateur ne garda pas plus de ménagements envers les habitants de la ville sainte qu'il n'en avait montré pour les Juifs de Césarée. Il enleva dix-sept talents du trésor du temple, maltraita sans distinction les habitants paisibles et la foule remuante, ordonna à ses soldats le meurtre et le pillage dans le quartier le plus riche, l'insulte et le massacre

[1] *Ialkout*, I, 110 : קסרי וירושלם אם יאמר לך אדם חרבו שתיהם או ישבו אל תאמן חרבה קסרין וישבה ירושלם האמן.

[2] *Midrasch* sur *Echa*, I, 5 : משחרב ירושלם נעשין קיסרין וטריפלין וגומר. Certes une partie de l'aversion qu'inspirait Césarée doit être mise sur le compte du christianisme, qui y fonda de bonne heure une église importante. Mais les prosélytes que le diacre Philippe fit à Césarée (*Actes*, VIII, 40; comp. XXI, 8) étaient probablement des Samaritains, qui habitaient toujours cette ville en très-grand nombre et qui n'étaient peut-être pas étrangers aux ennuis dont on y abreuvait les Juifs. L'habitude de sacrifier des pigeons pour la purification des lépreux n'était guère connue des Grecs, sinon à la suite de renseignements fournis par les Samaritains. Philippe fut du reste l'apôtre de la Samarie (*ibid.* VIII, 1).

[3] *Midrasch*, *ib.* IV, 21 : שישי ושמחי בת אדום זו קיסרין. — D'après *Tanḥouma*, 46 a, et *Vayykra-rabba*, c. XX (187 c), le grand prêtre aurait, au jour du grand Pardon, consacré une prière particulière « aux frères de Césarée, pour qu'ils ne cherchent pas à dominer les uns sur les autres » (על אחינו שבקסרין שלא יגביהו שררה אלו על אלו). Si ce passage est authentique, les Juifs, probablement fort riches, de cette ville, auraient été très-ambitieux et souvent en lutte même entre eux.

aux portes de la ville, et, dans sa fureur, il repoussa jusqu'aux prières de Bérénice, sœur d'Agrippa, qui aurait presque payé de sa vie sa courageuse et inutile intercession[1]. Le peuple n'entendit plus que la voix du désespoir; il se jeta sur les nouvelles troupes arrivant de Césarée, les accabla de flèches et de pierres et les força à se retirer. Les guides du peuple pendant cette résistance vigoureuse paraissent avoir été quelques jeunes prêtres qui se mirent à la tête de la multitude et, une fois les

[1] Josèphe, *B. J.* II, xv, 1. — Il me semble qu'à ce jour de pillage se rapportent les mots attribués à Zacharia ben Hakkatzab, m. *Ketubot*, II, 10: אמר ר' זכריה בן הקצב המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי משעה שנכנסו גוים לירושלם עד שיצאו. « Je jure par ce temple que la main de ma femme n'a pas quitté la mienne depuis l'heure où les païens sont entrés dans Jérusalem jusqu'au moment où ils en sont sortis. » Ce prêtre cherchait par ce serment (comp. m. *Keritot*, I, 7) à échapper aux conséquences de la loi qui interdit au *cohen* tout commerce avec sa femme lorsqu'elle est restée seule dans une ville envahie par des païens, quand ils y sont entrés avec des intentions de meurtre. Zacharie vivait à cette époque et son nom se trouve associé à celui de R. José ou Joseph Haccohen (*Eduïot*, VIII, 2), pour un témoignage relatif à une jeune fille de race sacerdotale qui avait été placée pendant quelque temps dans une maison païenne (הורהנה) à Ascalon. De même ce R. Joseph voyait encore le temple debout, puisque la Mischna (*Ḥalla*, IV, 2) parle des prémices de vin et d'huile qu'il avait offertes à Jérusalem, et qu'on y refusait; il est aussi question, dans la même mischna, qu'il avait « amené à Jérusalem ses fils et les gens de sa maison pour y faire la petite Pâque » (celle du 15 Iyyar, voyez *Nombres*, IX, 6 et suiv.), probablement empêché de célébrer la première ou la *grande* Pâque par une souillure qu'il avait contractée à la suite de la mort de sa femme, qui avait eu lieu la veille de la fête des azymes (voyez *Sifra* sur *Lévitique*, XXI, 4). Dans un autre passage (j. *Baba-bathra*, VIII, 1), R. Zacharie b. Hakkatzab rapporte une opinion de R. Siméon ben Iehouda, docteur du IIe siècle (comparez aussi tosefta *ibid.* VII). Mais il y a une erreur dans notre texte, et les mots *ben Hakkatzab* doivent être rayés: le disciple de R. Siméon b. Iehouda était un autre Zacharie, ou, comme il est nommé ordinairement, un R. Zacaï (voyez ci-dessus, p. 95, note 1). Voyez m. *Iadaïm*, III. 3 et la Tosefta, telle qu'elle est citée par R. Simson de Sens; car, dans les éditions, le texte est corrompu. Comparez aussi *Berachot*, 35 b, et surtout *Sabbat*, 79 b. (Voyez mes observations dans les *Thalmudische Forschungen*. 1866, p. 145, et celles de M. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, p. 75 et suiv.)

Romains repoussés, s'emparèrent de l'enceinte du temple. En démolissant le portique qui liait le temple au château Antonia, les zélateurs occupèrent un point parfaitement fortifié, d'où ils dominaient la ville et cherchaient à diriger les affaires du pays entier [1].

Florus, après avoir rendu le mal irrémédiable, retourna à Césarée, ne laissant à Jérusalem qu'une seule cohorte au service des hommes modérés qui cherchaient à rétablir la tranquillité dans la ville. Les efforts des anciennes familles sacerdotales, qui s'adjoignirent dans cette occasion quelques docteurs pharisiens, échouèrent; Agrippa II, qui accourut à la hâte, espérant encore conjurer le danger d'une rupture complète avec Rome, ne fut pas plus heureux. On l'écouta d'abord avec déférence; mais, dès que le roi eut conseillé de se soumettre à Florus jusqu'à l'arrivée d'un nouveau procurateur, des murmures éclatèrent, et Agrippa fut forcé de quitter précipitamment Jérusalem [2]. On refusa les impôts, et l'on cessa de faire le

[1] *B. J.* II, XV, 2-6. Les mots de Josèphe, *ἔπιπτον δὲ πολλοὶ μεν ὑπὸ Ῥωμαίων τυπτόμενοι, πλείους δὲ ὑπ' ἀλλήλων βιαζόμενοι. Δεινὸς δὲ περὶ τὰς πύλας ὠθισμὸς ἦν, κτλ*, se complètent peut-être par ce passage du thalmud *Eroubin*. 45 a : בראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם ונכנסו ליטול כלי זיינן ונכנסו אויבים אחריהן דחקו זה את זה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן. « Autrefois (en revenant pendant le sabbat d'une sortie qu'il fallait faire pour se défendre), on déposait les armes dans une maison près du mur (de Jérusalem). Un jour, les ennemis, ayant aperçu des Juifs, les poursuivirent et entrèrent après eux (dans la ville), pendant que les Juifs allaient prendre leurs armes. La presse était alors telle que le nombre des victimes qui périrent étouffées fut plus grand que le nombre de ceux qui reçurent la mort de la main des ennemis. A cette occasion, on prit la mesure que chacun devait rapporter ses armes chez soi. »

[2] Jos. *ibid.* XVI, 3 et suiv. Bérénice assistait à cette réunion assise sur le palais des Asmonéens. Agrippa comptait sur l'affection que les habitants de Jérusalem et

sacrifice qu'on avait coutume d'immoler journellement pour l'empereur; on s'interdit même d'accepter dorénavant les victimes qui seraient offertes par des païens pour le temple de Jérusalem. L'âme de ce mouvement fut Éléazar, fils de Ḥanania, commandant du temple, prêtre d'une grande hardiesse, qui réussit à faire accepter son interdiction par tous ceux qui s'étaient enfermés avec lui dans l'enceinte sacrée.

Une députation, à la tête de laquelle se trouva Siméon, fils de Ḥanania, peut-être frère d'Éléazar, fut envoyée par les modérés à Florus, pour demander du secours contre les rebelles; mais le procurateur n'en tint aucun compte. Des membres de la famille d'Agrippa se rendirent auprès de ce roi, qui consentit à envoyer à Jérusalem trois mille hommes, qui occupèrent la haute ville. Mais déjà les zélateurs les plus ardents, conduits par Menaḥem, fils de Judas le Galiléen, et profitant des chances favorables qui s'offraient à leurs desseins, étaient entrés dans la capitale. Une lutte s'engagea, dans laquelle le parti exalté remporta la victoire; la haute ville fut prise, le feu et le glaive dévastèrent tout, la foi jurée elle-même fut violée et, malgré une capitulation, les Romains furent impitoyablement mis à mort. Ḥanania et son frère Ézéchias, les deux chefs du parti pontifical modéré, ne trouvèrent pas grâce devant les bandes de Menaḥem et furent massacrés. Ces actes de tyrannie dépassèrent les intentions d'Éléazar, qui attaqua Menaḥem et ses acolytes, s'empara de leurs personnes et les fit mettre à mort[1].

Mais la haine profonde de Florus contre les Juifs se communiqua aux Romains stationnés dans les différentes villes

les Juifs en général éprouvaient pour les femmes de la famille d'Hérode qui descendaient de Mariamne l'Asmonéenne.

[1] Jos. *B. J.* II, XVII, 2-9. Voir note x à la fin du volume.

de la Palestine et aux païens qui les habitaient. Une guerre de races éclata partout : on s'attaqua, on s'entre-tua des deux côtés du Jourdain; à Césarée, d'où était sortie la première étincelle de ce vaste incendie, vingt mille Juifs furent massacrés. Cestius, le gouverneur de la Syrie, ne put plus rester spectateur impassible de cette lutte, qui prenait de jour en jour des proportions plus grandes. L'armée romaine quitta Antioche, se divisant en deux corps, dont l'un longea la côte, tandis que l'autre traversa la Galilée; réunie de nouveau près de Lydda, elle fut arrêtée par une défaite à Bet-Ḥoron sur la route de Jérusalem. Agrippa, qui avait accompagné le général romain dans cette expédition, crut le moment favorable pour l'engager à traiter avec les Juifs. Mais les zélateurs s'opposèrent à toute transaction et la guerre continua. Les premiers travaux d'un siége régulier furent commencés et ils semblaient prendre une tournure favorable aux Romains, lorsque Cestius fit tout à coup sonner la retraite[1]. Elle fut désastreuse pour l'armée et se changea en une déroute complète. L'honneur de la victoire des Juifs dans les défilés près de Bet-Ḥoron revint à Siméon, fils de Giora; celui du dernier triomphe, à Éléazar, fils de Siméon, issu d'une famille sacerdotale. L'un et l'autre étaient appelés à jouer le premier rôle dans la lutte suprême que le petit peuple de la Judée allait engager avec les maîtres du monde.

[1] Sans doute craignait-il les bandes qu'on réunissait sur ses derrières. Aussi Vespasien n'entreprit-il rien plus tard contre Jérusalem qu'après avoir anéanti toutes les forces dans le nord et l'est de Jérusalem, et en se conservant des relations sûres et faciles avec les ports de mer situés à l'ouest de la capitale.

CHAPITRE XVII.

LA LUTTE. — LES ZÉLOTES. — LES DOCTEURS ET R. IOHANAN BEN ZACAÏ.

L'issue d'une lutte aussi inégale n'était pas douteuse. Que pouvait, contre les légions nombreuses et si bien exercées au métier de la guerre, toute la population réunie de la Judée et de la Galilée, qui n'avait ni l'expérience des armes, ni des chefs capables de la conduire? Encore si cette population n'avait pas été tiraillée en tous sens par les hommes placés à sa tête, si la résistance avait été organisée avec l'unité des vues qui double la force, et soutenue partout avec la conviction ardente qui enflamme les masses. Malheureusement cette foule insurgée contre les Romains voit et entend à Jérusalem se produire et se croiser les opinions les plus opposées, depuis celle de la riche aristocratie, qui, après la déroute de Cestius, rêve encore la paix et la conciliation, jusqu'à celle du fanatique zélote se jetant tête baissée dans le gouffre béant de la révolution qui doit l'engloutir.

Au début de la guerre le prestige qu'exerçaient encore le sacerdoce et ses alliés fut tel, que le sanhédrin, qui quittait alors les bazars pour retourner dans la ville[1], et qui, par l'absence de toute autre autorité, rentrait dans la plénitude de ses anciens pouvoirs[2], se peupla exclusivement de membres

[1] Voyez ci-dessus, p. 201.

[2] Ainsi s'explique comment la Mischna (*Sanhédrin*, v, 2) pouvait vanter l'extrême circonspection de R. Iohanan ben Zacaï, docteur célèbre de ce temps, dans l'examen des témoins qui déposaient dans les causes capitales, sans avoir besoin d'avoir recours à la solution forcée que propose le Thalmud, *ibid.* 41 a. (Voyez ci après, p. 278, note 1.) Ce fut peut-être pendant le temps de la guerre que

des riches familles pontificales et de quelques Pharisiens d'une illustre naissance[1]. Pour l'administration de la ville et du temple, ainsi que pour la direction supérieure des districts ou toparchies, le parti exalté fut systématiquement écarté; on lui préféra les modérés, qui, n'ayant pris aucune part aux derniers événements, étaient plutôt propres à pacifier sous-main le pays et à amener une conciliation, qu'à exciter davantage les esprits et à étendre la révolte[2]. Seulement lorsque, grâce aux demi-mesures de Josèphe, qui avait été envoyé en Galilée, ce boulevard de la Judée fut irréparablement perdu, une émeute, excitée par les zélotes, éclata dans les rues de la capitale; les

R. Éliézer ben Sadok put assister à l'exécution de la fille d'un prêtre qui s'était prostituée; elle fut brûlée, entourée de sarments liés en fagots. (Voy. ci-dessus, p. 251, note 2.) D'après une baraïta citée j. *ibid.* R. Éliézer n'aurait eu alors que dix ans, ce qui ne s'accorde ni avec j. *Bétza*, III, 8, d'après lequel ce docteur était, en même temps qu'Abba Saül ben Batnit, à la tête d'un commerce à Jérusalem (שהיו חנוונים בירושלם), ni avec j. *Megilla*, III, 1, qui raconte que R. Éliézer « acheta la synagogue que les Alexandrins avaient occupée dans la capitale, » שלקח בית הכנסת של אלכסנדריים. (Cf. *ibid.* 26 a; où l'on dit que c'était l'oratoire des juifs de Tarse : בית הכנסת של טורסיים שהיה בי.) Dans le m. *Sabbat*, XXIV, 5, on parle même du « père de R. Sadok, » אביו של רבי צדוק, ce qui est encore impossible, d'abord, parce qu'il s'agit dans ce passage du même commerce que j. *Bétza*, et que ce nom y est aussi associé à celui d'Abba Saül; puis il résulte de *Moëd-Katon*, 20 a, que le père de R. Sadok mourut à Gazaca (גינזק), en Babylonie, d'où cette famille vint à Jérusalem, peut-être avec celle de Hillel, à laquelle R. Sadok, ainsi que son fils R. Éliézer, était très-attaché. (Voyez ci-après, p. 342.) La question, s'il y avait encore un second R. Éliézer ben Sadok un siècle plus tard a été résolue négativement par le *Séder Haddorót*, s. v. et affirmativement par M. Frankel, *Darké Hammischna*, I, 98, 178. Nous l'avons traitée p. 344, note 4.

[1] Ḥanan, l'ancien (ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων, *B. J.* IV, III, 7), Ḥanan ben Ḥanan, Josué ben Gamala, Simon ben Gamliel, Joseph ben Gorion, etc.

[2] Parmi les noms qu'on peut lire dans Josèphe, *ibid.* II, XX, 4, il n'y a qu'Éliézer ben Ḥanania qui ait été mêlé aux tentatives de l'insurrection. Mais voyez sur lui note x à la fin du volume.

pontifes furent massacrés, et le parti de l'action et de la résistance outrée fut porté aux affaires [1].

Cette succession dans l'avénement des partis doit être vraie, parce qu'elle n'est pas seulement attestée par l'histoire; mais parce qu'elle est aussi conforme à la nature des choses et à la loi qui préside à toutes les insurrections qui, n'étant pas étouffées à leur naissance, grandissent et se transforment en révolutions [2]. La vérité devient autrement difficile à démêler, dès qu'il s'agit d'entrer plus avant dans les détails de cette guerre longue et acharnée, de mesurer la responsabilité qui revient à chacun des partis qui y ont joué un rôle et de juger les personnes qui, politiquement ou militairement, y ont pris une part active. Nous sommes réduits alors aux témoignages de Josèphe, si intéressé à voiler les fautes volontaires ou involontaires par lesquelles il a précipité la chute de Jérusalem; de l'historien qui raconte, impassible et sans émotion, les dernières heures de sa patrie écrasée, assis dans le palais somptueux qu'il doit à la munificence du vainqueur; du politique, qui a commencé son éducation dans le boudoir de Poppée et qui l'achève dans les antichambres de Domitien; de l'homme, enfin, qui poursuit encore de sa haine et de sa rancune des adversaires qui depuis longtemps avaient scellé une vie entière de dévouement par une mort glorieuse sur le champ de bataille [3]. Nos sources rabbiniques ne jettent que de faibles rayons dans ce chaos obscur; peu de noms cités par Josèphe se retrouvent, on pourrait dire se découvrent dans les ou-

[1] *B. J.* IV, III, 9; V, 2.

[2] Cette ressemblance entre les événements pendant la guerre judaïque et ceux de la Révolution française vient d'être mise en lumière par M. F. de Saulcy dans son beau volume intitulé : *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866.

[3] Voir note XI à la fin du volume.

vrages thalmudiques[1]; par contre, ces derniers présentent une série de noms qu'on chercherait en vain chez Josèphe. Les événements se sont enveloppés dans le voile de la légende; on ne se rappelle plus distinctement que le dernier acte de ce drame terrible, l'ennemi furieux qui égorge dans les rues de Jérusalem, et les flammes dévorantes qui consument les débris vénérés du sanctuaire.

Les passages suivants, tirés de nos sources, et se rapportant à la première période de la guerre, présentent un exemple frappant de la façon dont, deux siècles à peine après la destruction du temple, l'imagination bizarre des docteurs dénaturait les événements, en les transformant en un conte amusant.

[1] Ni Jean de Gischala, ni Éléazar ben Simon, ni Simon ben Giora, ces trois héros de la lutte, ne sont mentionnés dans les Thalmuds ni dans les Midraschim. Les monnaies mêmes portant les noms d'Éléazar et de Siméon, si elles appartiennent aux deux chefs de la révolte, ne nous fournissent pas les noms de leurs pères. Cependant il serait curieux de savoir à quel mot chaldéen répond la transcription grecque Γιώρα. Répondrait-elle à גיורא, «prosélyte?» La transcription latine *Bargiora* (בר גיורא, Tacite, *Histor.* V, 12) n'est pas empruntée à Josèphe, qui pour ce nom n'a nulle part remplacé le mot υἱός par *bar*, mais à une autre source où le terme chaldéen était employé. (Voy. aussi *Dion*, LXVI, 7.) L'erreur commise par Tacite, qui dit «Joannes quem et Bargioram vocabant,» prouve aussi que l'historien romain n'a point suivi Josèphe, mais un auteur qui pour Siméon se servait tantôt de ce prénom seul, tantôt du nom de *Bargiora*, ce qui facilitait la méprise et pouvait faire attribuer à Jean un surnom qui appartenait à Siméon. Par Josèphe, nous savons que Siméon était de Gérasa (*B. J.* IV, IX, 3); le Thalmud connaît un Nimos (נימוס), frère de R. Josué de Gérasa (ר' יהושע הגרסי), contemporain de R. Éliézer, de R. José et de R. Akiba (*Bechorot*, 12 b : אמר ר' יוסי סח לי נימוס אחיו של ר' יהושע הגרסי, et *Erubin*, 21 b), et vivant, par conséquent, immédiatement après la destruction du temple. Il me semble que nous n'avons ici qu'un changement du nom de Siméon (סימון), changement fait avec intention par un proche parent de l'agitateur, qui craignait de réveiller les haines des Romains contre lui en conservant le nom dangereux de Siméon de Gérasa, considéré comme l'âme de la révolte et conservé seul pour orner le triomphe des vainqueurs (*B. J.* VII, v, 6). (Voyez sur un autre Nimos, ou plutôt Abnimos, M. Grætz, IV (2e édition), p. 469.)

«R. Iohanan dit : Le verset (*Prov.* XXVIII. 14), Heureux l'homme qui craint toujours! mais celui qui endurcit son cœur tombe dans le malheur, s'applique à Komza et à Bar-Komza, qui sont la cause de la destruction de Jérusalem..... Voici comment Jérusalem a été détruite par Komza et Bar-Komza : Un homme qui avait Komza pour ami et Bar-Komza pour ennemi fit un festin, et ordonna à son domestique d'inviter Komza; mais le domestique invita Bar-Komza. (Le maître) vint et trouvant Bar-Komza déjà assis : Cet homme, dit-il, n'est-ce pas mon ennemi? Que veux-tu ici? Lève-toi et va-t'en! — Puisque je suis là, répondit l'autre, laisse-moi, je te donnerai le prix de ce que je mange et de ce que je bois. — Non, dit le maître. — Je payerai la moitié du repas. — Pas davantage. — Eh bien! je me charge des frais de tout le festin. — Non, fut encore la réponse du maître du logis, et, en même temps, il le prit par la main, le fit lever et le mit dehors. Puisque les docteurs assis ici, dit Bar-Komza, ne se sont pas opposés, ils ont donc approuvé, eh bien! j'irai les dénoncer chez l'empereur. Il alla dire à César : Les Juifs se sont révoltés contre toi. — Qui le dit ? — Envoie-leur une victime et tu verras s'ils l'immoleront. — César le chargea (pour le temple) d'une génisse de choix, à laquelle (le guide), pendant le trajet, fit une lésion à la lèvre ou, selon d'autres, à l'œil; lésion qui constitue un défaut chez nous, mais qui n'en est pas un chez les païens. Cependant les docteurs voulurent l'offrir dans l'intérêt de la paix avec l'Empire, lorsque R. Zacharia ben Abkoulos leur fit observer que, si l'on admettait la génisse, on dirait que des animaux défectueux peuvent être sacrifiés sur l'autel. On voulut alors mettre à mort (le guide) pour qu'il ne fît pas de dénonciation; mais R. Zacharia dit encore, qu'on pourrait ensuite soutenir qu'il faut

tuer celui qui fait une lésion à une victime. R. Iohanan conclut : La timidité extrême de R. Zacharia ben Abkoulos est cause que notre temple est détruit, notre sanctuaire consumé par les flammes, et que nous sommes exilés loin de notre pays[1]. »

Dans ce passage nous rencontrons un souvenir vague de la mesure proposée et maintenue par Éléazar ben Ḥanania de refuser les sacrifices offerts par les païens (p. 260). Komza et Bar-Komza rappellent beaucoup le nom de Kompsos, fils de Kompsos, qui, d'après Josèphe[2], fut un des habitants notables de Tibériade restés fidèles aux Romains : ce nom aurait été coupé en deux par la fable, qui aurait fait de Kompsos et de fils de Kompsos deux personnages différents. Enfin R. Zacharia ben Abkoulos appartient encore à l'histoire : c'est, sans doute, Zacharie ben Amphikalos, le collègue d'Éléazar, fils de Siméon, chef des zélotes à Jérusalem[3]. Bien que Zacharie semble n'avoir joué qu'un rôle tout à fait secondaire dans les affaires publiques, il doit à ses connaissances rabbiniques d'être mentionné dans le Thalmud, qui ne nomme nulle part Éléazar.

Lorsque Jean de Gischala, en Galilée, conçoit des soupçons contre les sentiments patriotiques de Josèphe et qu'il en avertit le gouvernement central, siégeant à Jérusalem, les

[1] *Gittin*, 56 b. Comparez tos. *Sabbat*, XVII.

[2] *Vita*, 9. Κομψός et קמצא sont bien identiques. Il paraît difficile d'admettre l'explication donnée tout récemment dans les *Forschungen*, n° 7 (*Beilage zu Ben Chanania*, n° 39), par M. Zipser, qui identifie Kompsa avec Ḥanania, et Bar-Kompsa avec Éléazar ben Ḥanania, parce que le premier est dépeint par Josèphe comme un homme riche et cupide, ce qui lui aurait attiré le sobriquet de *Kamza*, mot qui signifie, en chaldéen, «homme avare.»

[3] *B. J.* IV, IV, 1, où la bonne leçon pour Φαλέκος est Ἀμφικάλος. Cette identité entre les deux noms a déjà été remarquée par Jost, *Geschichte der Israeliten*, II, notes, p. 98.

hommes modérés, mais honnêtes, qui étaient alors encore à la tête des affaires, envoyèrent quatre commissaires dans cette contrée pour examiner de près la conduite du chef accusé. Parmi eux il y avait un Ioézer, désigné, à la fois, comme prêtre et Pharisien. Nous croyons le retrouver dans une mischna, où est cité « un commandant du temple Ioézer, disciple de l'école de Schamaï, et adressant une question de casuistique à Rabban Gamliel devant la porte est du temple[1]. » A un moment où le vieux Ḥanan et Josué ben Gamala paraissent avoir dirigé le sanhédrin, et où un Hérodien, Antipas, possédait encore la garde du trésor, Ioézer pouvait bien être un des successeurs d'Éléazar ben Ḥanania, qui avait été envoyé en Idumée. Ioézer doit aussi bien que Zacharie, à une controverse thalmudique, d'être inscrit dans un document hébraïque.

La démolition à Tibériade d'un château ayant appartenu au tétrarque Hérode fut ordonnée par le sanhédrin de Jérusalem, parce qu'on avait représenté des images d'animaux sur les murs du palais, et Josèphe, au moment de partir pour la Galilée, fut chargé de l'exécution de cet arrêt. Il s'agit probablement des sculptures défendues par la Loi, et peut-être est-il question de ce palais dans un passage du Thalmud qui cite une divergence d'opinions sur l'usage qu'on peut faire des pierres et des matériaux d'édifices condamnés pour ce motif[2].

Aussitôt que les zélotes eurent pris possession du pouvoir,

[1] m. *'Orla*, II, 12 : יועזר איש הבירה היה מתלמידי שמאי ואמר שאלתי את רבן גמליאל הזקן עומד בשער המזרח וגו. Il peut paraître étonnant qu'un disciple de Schamaï se soit adressé à R. Gamliel. Mais les exemples ne sont pas rares que des disciples du premier se soient conformés, pour la pratique, aux doctrines de l'école de Hillel. (Voyez ci-dessus, p. 245.)

[2] Voyez *Aboda zara*, 50 a : בי ינאי מלכא חרוב וגו.

ils choisirent une branche peu considérée de la race sacerdotale, celle de Iachin, et tirèrent au sort celui à qui serait conférée la dignité de grand prêtre. Josèphe raconte que le pontificat échut de cette façon à Phannias ben Samuel, du village d'Aphtha, campagnard ignorant, qu'il fallut entraîner de force à Jérusalem, habiller des vêtements sacrés et instruire pour les fonctions qu'il avait à remplir. L'historien dépeint ensuite la consternation de tous les hommes de bien à la vue de ce paysan transformé en pontife, et surtout des deux grands prêtres qui eurent encore le commandement de la ville[1]. Ce fait se retrouve à plusieurs endroits de nos écrits rabbiniques. Le pontife y est appelé Pinehas, et l'on ajoute que les autres prêtres lui fournirent, aussitôt après sa nomination, l'argent nécessaire pour soutenir dignement son rang[2].

Parmi les hommes considérables en dehors du sacerdoce

[1] *B. J.* IV, III, 8.

[2] Tos. *Ioma*, c. I; *Tanḥouma*, 48 a; *Ialkout*, I, § 631; *Sifra* sur *Lévitique*, XXI, 10. Voici ce qui se lit à ce dernier endroit : אמרו עליו על פינחס איש חבתה שעלה גורלו להיות כהן גדול והלכו אחריו גיזברים ומרכולין ומצאוהו חוצב ומלו עליו את המחצב דינרי זהב. «On raconte de Pinehas de Ḥabta, que, nommé grand prêtre par le sort, il fut cherché par les trésoriers et les commandants; ils le trouvèrent occupé à tailler des pierres, et lui remplirent la carrière de pièces d'or.» Le nom de l'endroit est aussi écrit חפתא et אפתה. Dans une version, Pinehas porte le surnom הסתת, «le tailleur de pierres.» Dans le *Sifra*, on ajoute : אמר ר חנניה בן גמליאל וכי סתת היה והלא חתנינו היה והלא לא מצאוהו אלא חורש שנאמר ושנים עשר צמדים לפניו והוא בשנים עשר «R. Ḥanania (ou Ḥanina) ben Gamliel observa : Est-ce que ce Pinehas fut un tailleur de pierres? N'était-il pas un de nos alliés? On l'a trouvé seulement labourant la terre, comme (Élie trouva Élisée) ayant douze paires de bœufs devant lui et il était lui-même à la douzième» (I *Rois*, XIX, 19). Ḥanina, qui cherche à sauver l'honneur de son allié, paraît plus d'accord avec Josèphe, quant à l'état qu'il attribue à Pinehas. Mais nous pensons qu'à la place de «ben Gamliel,» il faudrait peut-être lire «ben Antigonos» (בן אנטיגנוס). (Voyez mes observations dans *Forschungen*, année 1867.

qui furent affligés de cette nomination, Josèphe cite aussi R. Siméon ben Gamliel et Joseph ben Gorion. Nous ne connaissons ce dernier, qui était l'un des deux chefs du gouvernement à Jérusalem, que par le courage qu'il paraît avoir déployé contre les partis extrêmes et par la mort violente qu'il reçut de la main des zélotes[1]. R. Siméon, le descendant de Hillel, dont nous avons déjà parlé, avait le caractère plus conciliant, et rien ne fait supposer que la fureur de la vengeance se soit tournée aussi contre lui[2]. Il siégeait, sans doute, comme son père dans le sanhédrin, mais certes il ne le présidait pas[3]. Quatrième rejeton d'une famille dont les membres

[1] Il nous paraît évident, que *B. J.* IV, III, 9, il faut lire, à la place de Gorion, fils de Joseph : Joseph, fils de Gorion, et de même, *ib.* VI, 1, Joseph pour Gorion. Ce Joseph avait été nommé au commandement de la capitale, en même temps que Hanan, dont il partagea le sort. M. Grætz (III, 357) fait descendre Joseph d'une famille de prêtres; c'est une erreur, car rien dans les relations de Josèphe ne l'indique, et il est même probable que l'historien n'aurait pas manqué de le dire (*ib.* II, XX, 3), s'il en était ainsi. Mais, dans l'opposition que le fils de Gorion fait à cette occasion, en même temps que Siméon ben Gamliel, au nouveau grand prêtre, il est expressément placé en dehors des races pontificales. En effet, tandis que les chefs envoyés dans les districts semblent tous appartenir au sacerdoce, la bourgeoisie de Jérusalem était trop puissante pour qu'il ne fût pas prudent et politique de choisir dans son sein un des deux membres du gouvernement. Sur la famille des Gorion, voyez encore ci-après, p. 281, note 1.

[2] M. Grætz (*Monatsschrift*, I, p. 315 et suiv.) démontre parfaitement que R. Siméon n'était pas au nombre des martyrs qui tombèrent sous la main des Romains. En dehors des autres arguments contre une telle supposition, le silence de Josèphe dans cette occasion nous paraît concluant.

[3] Le contraire est encore soutenu par Frankel, Grætz et d'autres savants estimables. Cependant il n'y a absolument que le passage *Sabbat*, 15 a, que nous avons cité ci-dessus, p. 199, note 1, qui puisse être allégué en faveur de leur opinion. Josèphe dit seulement « que Siméon était d'une naissance très-illustre et qu'il appartenait à la secte des Pharisiens, qui semblent se distinguer entre tous par une observation rigoureuse des lois héréditaires (*Vita*, 38). Il parle ensuite des démarches qu'il fit en faveur de son ami Jean de Gischala. Est-il admissible que l'historien se serait tu sur sa dignité de chef du sanhédrin, la première de toutes

s'étaient distingués depuis près d'un siècle par leur science et leurs vertus, Siméon paraît avoir augmenté encore ce précieux patrimoine par ses propres qualités, et avoir ainsi exercé une influence incontestable sur tous les partis entre lesquels il servit plusieurs fois d'intermédiaire habile et considéré; il lui aurait été bien plus difficile, sinon impossible de remplir cette tâche, s'il avait été revêtu d'une fonction officielle. Sincère dans ses convictions, il aime autant la franchise et la bravoure de Jean de Gischala, qu'il hait le faux patriotisme et l'hypocrisie de Josèphe et se tourne contre lui; blessé dans sa piété par les souillures que les zélotes faisaient subir au temple, il harangua une fois le peuple contre ces hardis profanateurs; mais, après cet élan généreux de son indignation, il se retira dans la vie privée et vécut, comme presque tous les Pharisiens, dans la solitude, loin des affaires et du tumulte de la place publique. L'aphorisme qui lui est attribué dans le traité d'Abot [1], s'il est en effet de lui, exprime fort bien la règle que R. Siméon suivit : « Élevé depuis ma naissance au milieu des savants, je n'ai

à cette époque, si Siméon l'avait réellement possédée? En nommant les deux commandants de Jérusalem qui, Siméon étant *nasi*, lui auraient été subordonnés, Josèphe n'aurait pas manqué da nous signaler ce lien de dépendance. — Il résulte de cela que les monnaies portant l'inscription de שמעון נשיא ישראל ne peuvent en aucun cas être attribués à ce Siméon. (Voyez M. de Saulcy, *Revue numismatique*, année 1865, p. 16 du tirage à part. Quant aux monnaies qui montrent le nom de Siméon seul, nous y reviendrons ci-après, chap. XXIV.

[1] I, 15. On a soutenu que ce paragraphe devait suivre le § 12, qui renferme les maximes de Hillel, de sorte que le Siméon qui y est mentionné serait le premier de ce nom, c'est-à-dire le fils de Hillel. On ne saurait nier que cette opinion n'ait quelque chose de séduisant; car le § 16 renfermant une maxime d'un R. Siméon ben Gamliel, une fois le § 15 placé après le § 12, nous posséderions une série continue d'aphorismes appartenant à Hillel (11 et 12), à Siméon I[er] (14), à Gamliel I[er] (15) et à Siméon II (16), et interrompue seulement par le § 13, qui renferme un aphorisme de Schamaï, le contemporain et le rival de Hillel.

rien trouvé qui vaille mieux pour l'homme[1] que le silence; la doctrine n'est pas la chose principale, mais l'œuvre; qui fait beaucoup de mots, doit souvent se tromper[2]. » Une maxime pareille autorise à se demander si R. Siméon a jamais présidé l'école de Hillel; elle convient peu à un maître dirigeant les discussions bruyantes d'un grand nombre de disciples. En effet, à part une mesure pratique, prise dans l'intérêt des familles pauvres contre la rapacité du sacerdoce[3], les Thalmuds n'attribuent pas une seule décision à ce docteur, ni ne citent nulle part une opinion émise par un autre docteur au nom de R. Siméon.

Et les discussions des écoles devaient être bruyantes alors ! Le tumulte de la place publique avait pénétré dans les asiles autrefois si calmes de la science, et, s'il faut en croire une tradition qui paraît authentique, le cliquetis des armes y aurait remplacé la force des arguments.

A propos de quelques aggravations introduites dans le repos du samedi, la Mischna ajoute : « Elles font partie des décisions (halachôt) lont on parla dans la salle de Ḥanania ben Ḥiskia ben Garon, lorsque les docteurs y montèrent pour lui faire une visite. On alla aux voix, et l'école de Schamaï l'emporta pour le nombre sur celle de Hillel. Dix-huit choses furent ordonnées en ce jour[4]. » Le Thalmud de Jérusalem

[1] En hébreu לגוף, littéralement : « pour le corps. » Cependant le mot doit avoir ici le sens « pour l'individu, » bien qu'on s'attende plutôt au mot לאדם.

[2] Peut-être faut-il lire מרבה חטא à la place de מביא חטא, et traduire : « plus on fait des mots, et plus on s'expose à des erreurs. »

[3] Voyez m. *Keritot*, I, 7; Frankel, *Darké Hammischna*, I, p. 63.

[4] m. *Schabbat*, I, 7 : אלו מהלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמנה עשר דבר גזרו בו ביום. (Voyez note XII à la fin du volume.)

remarque sur cette mischnah : « Ce jour fut funeste aux Israélites comme celui où ils firent le veau d'or. R. Éliézer (un Schamaïte) dit : En ce jour on remplit la mesure; R. Josué (un Hillélite) soutint : En ce jour on la fit déborder. R. Éliézer dit alors à R. Josué : La mesure ayant été incomplète, on a bien fait de la remplir : un tonneau plein de noix peut encore contenir autant d'huile de sésame qu'on veut y en verser. Mais R. Josué répliqua : Non, la mesure avait été pleine, et il aurait été juste de la diminuer. C'est comme pour un vase rempli d'huile, en y versant de l'eau, on répand l'huile! On lit dans une baraïta au nom de R. Josué (fils de) Unia : Les disciples de l'école de Schamaï guettaient en bas (de la maison de Ḥanania) les disciples de l'école de Hillel et en tuèrent quelques-uns. Dans une autre baraïta on lit : Six d'entre les Hillélites montèrent, les autres furent attaqués par des épées et des lances[1]. »

« Ces dix-huit mesures, dit plus loin un Thalmudiste, ne peuvent pas même être abolies par l'autorité la plus grande,

[1] j. *Sabbat*, I, 7 (3 c) : אותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל ר ליעזר אומר בו ביום גדשו את הסאה ר יהושע אומר בו ביום מחקו אותה אמר לו רבי ליעזר אלו היתה חסירה ומילאוהו יאות לחבית שהיא מלאה אגוזין כל מה שאתה נותן לתוכה שומשמין היא מחזקת אמר לו ר׳ יהושע אילו היתה מלאה וחיסרוה יאות לחבית שהיתה מליאה שמן כל מה שאתה נותן לתוכה מים היא מפזרת את השמן תנא ר׳ יהושע אונייא תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל תני ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים. Peut-être faudrait-il traduire « R. Josué d'Onô » (אונו) à la place de : « fils d'Unia. » Les verbes *gadasch* et *maḥak* signifient l'un « dépasser la mesure, » et l'autre « raser la mesure. » Le Thalmud de Babylone (*Sabbat*, 17 a) attribue la discussion à Hillel et à Schamai eux-mêmes, ce qui est certainement inexact. Il ajoute : נעצו חרב בבית המדרש הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. « On planta l'épée dans la salle de l'école, (et l'on dit :) Chacun peut entrer, mais personne ne sortira. »

parce que les docteurs les ont scellées de leur vie [1]. » Comme R. Éliézer et R. Josué furent tous deux témoins de la catastrophe qui mit fin à la nationalité juive, et qu'ils parlent des dix-huit mesures prises, comme on s'entretient de dispositions récentes que le temps n'a pas encore consacrées et soustraites, par son autorité, à toute discussion [2], il paraît évident que le *jour* indiqué par la Mischna tomba dans ces années où la surexcitation des partis répandit partout la passion et la violence.

La nature des dix-huit mesures elle-même s'accorde parfaitement avec cette supposition. La Mischna, il est vrai, ne les énumère pas, et les Thalmuds engagent de longs débats à ce sujet; mais une baraïta nous fournit, au nom de R. Siméon ben Iohaï, docteur de la première moitié du IIe siècle, une liste qui porte les caractères d'une grande authenticité. D'après cette liste, on défendit d'acheter le pain, l'huile, le fromage, le vin, le vinaigre et d'autres comestibles, chez les païens, de parler leur langue, d'accueillir leur témoignage et leurs offrandes, etc. [3] Il s'agit donc de rédiger une nouvelle et plus sévère interdiction de tout commerce avec les idolâtres, surtout en Syrie, et les scènes de carnage dont nous avons déjà parlé, et qui eurent lieu à cette époque à Césarée, à Betséan, à Damas et ailleurs, expliquent et justifient ces rigueurs extrêmes. L'opposition que, malgré la cruauté des païens, ces mesures rencontrent chez les Hillélites, prouve seulement que l'esprit de douceur et de patiente résignation qui avait

[1] j. *Sabbat*, I, 7 (3 d) : בתוך שמונה עשרה אפילו גדול אינו מבטל מפני שעמדו להן בנפשותיה׃.

[2] Voyez m. *Aboda-zara*, II, 5 et 7.

[3] j. *Sabbat*, I, 7 (3 c). Voyez les observations de M. Grætz sur cette liste, III, 494-495.

animé le fondateur de l'école, et que nous avons retrouvé chez Gamliel, ne cessait pas de planer sur ses disciples.

Peut-être aussi la conduite des chrétiens fut-elle pour quelque chose dans l'adoption de ces mesures. L'œuvre de la conversion des païens à la nouvelle religion fit de grands progrès sous Néron, et les Juifs durent souffrir en voyant d'anciens frères tendre la main aux Syriens, aux Grecs et aux Romains, au moment même où ils étaient accablés et harcelés par ces ennemis acharnés de leur religion. Plus les chrétiens se rapprochaient des idolâtres, plus les docteurs juifs songeaient à s'en éloigner, et la haine de ces derniers pour les païens et les propagateurs de la doctrine paulinienne s'accrut à mesure que le christianisme envoya ses apôtres et répandit ses croyances parmi les idolâtres. Du reste le mot de R. Siméon, « La doctrine n'est pas la chose principale, mais l'œuvre, » pourrait bien aussi être dirigé contre l'abolition et la suppression des lois de Moïse que poursuivait saint Paul [1].

Nous allons plus loin : nous affirmerions volontiers qu'une étude attentive de nos sources, et une appréciation exacte et impartiale des données qu'elles nous fournissent, font croire qu'à l'époque où nous sommes arrivé il existait encore des Hillélites et des Schamaïtes, mais qu'il n'y a plus deux écoles dans lesquelles on enseigne, dans l'une la doctrine de Hillel, et dans l'autre, celle de Schamaï. On entend par les « Bèt-Schamaï » et les « Bèt-Hillel, » termes encore usités pendant longtemps, les nombreux savants et juges qui, dans leurs opinions

[1] On ne peut pas douter que l'essor pris alors par la nouvelle religion, et la rupture définitive qui se fit entre la synagogue et l'église, n'aient exercé une certaine influence sur les décisions et les maximes des Juifs. Seulement cette influence est rarement avouée et exprimée; souvent on n'en avait peut-être pas même la conscience.

et leurs jugements, se conforment aux opinions et aux jugements des deux chefs d'école, qui les transmettent à d'autres dans leur enseignement spécial, qui les soutiennent toutes les fois qu'un débat s'ouvre sur une question de la législation rabbinique, et qui se présentèrent dans la salle d'Éléazar ben Ḥanania, partisan de Schamaï, lorsqu'on y discuta l'opportunité de prendre des mesures nouvelles à l'égard des païens. Le seul docteur qui paraît avoir réuni à Jérusalem un certain nombre de disciples dans les dernières années avant la destruction du temple fut R. Iohanan ben Zacaï, Hillélite quant à ses principes, mais qui n'en compta pas moins parmi ses élèves R. Éliézer et R. Josué, deux docteurs appartenant, comme nous l'avons déjà remarqué, aux deux directions opposées.

R. Iohanan fut, d'après le Thalmud, disciple de Hillel lui-même, ce qui ne serait possible qu'en accordant à ce docteur une longévité extraordinaire[1]. Il est peu probable aussi « qu'il

[1] *Soucca*, 28 a : תנו רבנן שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן ···· גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה גמרא הלכות ואגדות .... וכי מאחר שקטן שבכולן כך גדול שבכולן עאכ"ו אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף. « Les sages racontent : Hillel l'Ancien eut quatre-vingts disciples .... Le plus grand d'entre eux tous était Jonathan ben Ouziel, le plus petit de tous, Rabban Iohanan ben Zacaï. On dit de R. Iohanan ben Zacaï qu'il n'ignorait ni un verset ni une mischna, (qu'il savait) la Gemara, aussi bien la portion halachique que les Agagdas ..... et puisque le plus petit de ses disciples était aussi instruit, que devait être le plus grand! Aussi raconte-t-on de Jonathan ben Ouziel, que, pendant qu'il était assis pour s'occuper de la Loi, (il brûlait d'une telle ardeur) qu'un oiseau volant au-dessus de lui en fut immédiatement consumé. » (Voyez aussi *Baba-bathra*, 134 a.) Ce passage, comme plusieurs autres concernant ce docteur, porte dans son ensemble un caractère légendaire. Pour que R. Iohanan pût être un disciple direct de Hillel, il faudrait admettre l'authenticité historique d'une autre baraïta, d'après laquelle « il aurait atteint cent vingt ans, dont il aurait consacré qua-

ait été assis à l'ombre du temple pour enseigner toute la journée[1], » comme on l'a raconté; l'agitation, qui régnait surtout aux environs du sanctuaire, les rendait alors peu propres à la méditation et aux études. Les Rabbins parlent, comme Josèphe, des signes précurseurs qui, à ce moment, semblaient présager la destruction du temple, et, « les portes du sanctuaire s'étant ouvertes toutes seules, R. Iohanan ben Zacaï les réprimanda. Sanctuaire, sanctuaire, dit-il, simules-tu la frayeur? Je le sais, tu seras dévasté. Zacharie, fils d'Iddo le prophète, l'a bien prédit : Ouvre tes portes, Liban! que le feu consume tes cèdres (*Zachar.* XI, 1)[2]! » Mais il est certain que

rante au commerce, quarante à s'instruire lui-même et quarante à instruire les autres » (*Rosch-haschana*, 31 b). Mais on voit trop facilement l'intention de la légende de mettre les docteurs célèbres au niveau de Moïse pour l'âge et pour le temps qu'ils auraient consacré à l'enseignement. L'agada dit presque la même chose de R. Akiba. On ne peut donc retenir de ce récit que le seul fait parfaitement exact, que Rabban Iohanan suivait les principes de Hillel.

[1] *Pesaḥim*, 26 a אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצלו של היכל ודורש כל היום כולו. Nous faisons remarquer les mots אמרו עליו, par lesquels les récits relatifs à R. Iohanan sont introduits dans ce passage et dans celui que nous avons cité dans la note précédente. Nous retrouvons les mêmes mots une troisième fois, *Berachot*, 17 a : אמרו עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. « On dit de R. Iohanan ben Zaccaï, que jamais homme n'a pu le saluer le premier, pas même un païen au marché. » Il y avait donc, sur ce docteur célèbre, toute une série de contes répandus parmi les Juifs.

[2] *Ioma*, 39 b : ...... והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי אמר לו היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך יודע אני בך שסופך עתיד ליחרב וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזים. Le Liban désigne souvent, pour les docteurs, Jérusalem et son sanctuaire. (Voy. ci-après, p. 283.) Les autres signes de la décadence et de la chute imminente du temple racontés dans ce passage sont, à un autre endroit, rapportés à l'époque de la mort de Siméon le Juste (voy. ci-dessus, p. 47). Quant à Josèphe, voyez *B. J.* VI, V, 3.

Iohanan siégeait au tribunal de Jérusalem, puisqu'on vante sa scrupuleuse loyauté en interrogeant les témoins dans une affaire capitale [1], et il doit avoir joui d'une grande considération dans le sanhédrin, puisqu'il a pu abolir ou suspendre l'usage des «eaux amères,» commandé par le Pentateuque [2].

Cependant l'activité de R. Iohanan comme chef de l'école, tombe surtout dans les premières années qui suivirent la fin tragique de Jérusalem, et nous aurons alors à faire voir comment ce docteur adapta le judaïsme à l'état de choses nouveau, qui fut la conséquence de ce grand événement. A cet endroit, R. Iohanan nous servira de modèle pour les Pharisiens en général; sa conduite, au milieu de ces circonstances graves, fut sans doute celle qu'adoptèrent tous les docteurs pendant la guerre avec les Romains.

Par Élazar ben Simon et Menahem, nous avons appris à connaître les deux fractions du parti révolutionnaire à Jéru-

[1] *Sanhédrin*, v, 2 : מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים. «Il arriva que (R. Iohanan) ben Zacaï examinait (les témoins) par les queues de dattes.» Une baraïta explique la mischna ainsi : «Il dit aux témoins (qui avaient fait la déposition que l'assassinat avait été commis sous un dattier) : Ce dattier avait-il des queues minces ou des queues grosses? étaient-elles blanches ou noires?» (*ibid.* 41 a). En plaçant ce fait à l'époque de la guerre, comme nous l'avons fait pour celui qui a été attesté par R. Éléazar ben Sadok (p. 263, note), la question soulevée par le Thalmud au sujet du *jus gladii* tombe d'elle-même. L'interrogatoire des témoins raconté ici rappelle singulièrement celui auquel le sage Daniel soumet les faux témoins dans le petit livre de *Suzanne*, v. 54 et 58.

[2] m. *Sota*, ix, 9 : משרבו המנאפין פסקו המים המאררים ורבן יוחנן בן זכיי הפסיקן שנאמר לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה וגומר. «Depuis que les adultères augmentaient, les eaux amères n'étaient plus données; c'est R. Iohanan ben Zacaï qui les fit interrompre, en s'appuyant sur le verset : Je ne châtierai pas vos filles lorsqu'elles se prostitueront, etc.» (*Osée*, iv, 14). Le commandement des eaux amères se lit *Nombres*, v, 11 et suiv. L'orthographe de זכיי, à cause du *yod* prononcé, ou de זכי, est celle du Thalmud de Jérusalem, pour זכאי.

salem, les hommes doux et les hommes violents, les zélotes ou *kannaïm*[1] et les meurtriers[2] ou sicaires. Animés les uns et les autres d'une haine profonde et implacable contre la domination romaine, les premiers cherchaient à obtenir l'affranchissement par la conciliation et l'union de toutes les forces vives de la nation, les derniers ne croyaient pouvoir y atteindre qu'après l'épuration énergique et intolérante de la nation elle-même. S'il nous était permis d'employer des noms plus modernes que ceux de zélotes ou de sicaires, nous les désignerions aisément par des noms connus de tous, ceux de *Girondins* et de *Jacobins*. Le parti modéré présente aussi deux formes très-diverses, les modérés politiques et les modérés savants. Convaincus les uns et les autres de l'inutilité de la lutte contre une puissance aussi formidable que celle des Romains, les politiques agirent en vue de la paix et de la soumission, et, tout en ayant l'air d'organiser la résistance, ils la paralysèrent; les docteurs se retirèrent de la scène du monde, espérant que les passions, épuisées par la lutte, s'useraient et finiraient par se calmer, que l'agitation fébrile et ardente des partis serait suivie d'un état tranquille et normal qui permettrait l'exercice du culte et l'étude de la loi.

Le Thalmud connaît à peine les zélotes. Éléazar ben Dinaï, qui à cette époque avait succombé depuis longtemps, y représente vaguement les exaltés[3], le parti de Ḥanan ou des modérés po-

[1] Voyez ci-dessus, p. 238, note 3.

[2] Voir sur ces deux noms la note suivante.

[3] m. *Sota*, IX, 8 : משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה משבא אלעזר בן דינאי ותחינה בן פרישה היה נקרא חזרו לקרותו בן הרוצחן. «Lorsque le nombre des meurtriers fut augmenté, on abolit l'habitude de briser la nuque à une génisse (voy. *Deutéronome*, XXI, 1). Lorsque Éléazar ben Dinaï fut venu. Il était nommé *Teḥina ben Perischa;* on le nomma de nouveau fils de meurtrier.» Le premier paragraphe de cette mischnah ne présente aucune difficulté; le second en

litiques, y manque tout à fait. R. Iohanan ben Zacaï, nous l'avons dit, y est le type du modéré savant ou du Pharisien.

paraît être le commentaire et veut probablement dire que la multiplication des assassinats fut l'effet de l'apparition d'Éléazar ben Dinaï, que Josèphe (*B. J.* II, XII, 4; XIII, 2; *A. J.* XX, VI, 1) mentionne pour ses actes de brigandage. Mais que veut dire ce nom de *Teḥina ben Perischa?* Ni le nom du père ni celui du fils ne se rencontrent nulle part dans des écrits hébraïques, excepté un *Abba Teḥinna Ḥasida* (אבא תחנה חסידא, *Midrasch* sur *Kohélet*, IX, 7); ils paraissent être plutôt des sobriquets signifiant *la Miséricorde*, fille *de l'Abstinence*, que des noms propres. (Voyez un autre exemple ci-après, p. 336.) Puis, que veulent dire ces mots : «On le nomma de nouveau?» Si l'on ne veut pas admettre une lacune dans la Mischna, ce qu'on peut d'autant moins supposer que (à part הרצחנים pour הרצחן) le texte se retrouve exactement le même, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 205, il faudrait imaginer qu'Éléazar ben Dinaï avait été d'abord, à cause de ses actes de déprédation, surnommé *Fils de meurtrier*, qu'ensuite, revenu à des sentiments plus cléments, il avait reçu le sobriquet significatif de *Teḥina ben Perischa*, et qu'enfin, ayant repris son ancien métier, il avait été *de nouveau* qualifié de *Fils de meurtrier*. Le nom de דינאי est, je pense, pour דניאל. Le Thalmud j. contre son habitude, et sans que l'hébreu offre la moindre difficulté, n'ajoute à cette mischna que la traduction chaldéenne des deux derniers mots, בריה [ד]קטולא; y aurait-il là un signe de confusion entre Ben Dinaï et le chef des Iduméens, qui s'appelait *Siméon ben Kathla*, υἱὸς Καθλᾶ, *B. J.* IV, IV, 2 et *passim?* (Voy. cependant note XII à la fin du volume.) D'un autre côté, *Ketubot*, 27 a, on donne, comme exemple d'une épouse faite prisonnière par l'ennemi et menacée de mort (voy. p. 258, note 1), «la femme de Ben Donaï (כגון אשתי של בן דונאי),» que Raschi identifie, probablement avec raison, avec Éléazar ben Dinaï. La femme prisonnière rappelle bien celle de Siméon ben Giora, Jos. *B. J.* IX, IX, 8. La mémoire incertaine des docteurs confond ainsi les personnes et les choses. — Les Sicariens ou sicaires s'appelaient, en hébreu, סקרין. Le mot se trouve m. *Machschirin*, 1, 6 : מעשה באנשי ירושלם שטמנו דבילתן במים מפני הסיקרין. «Les habitants de Jérusalem cachèrent un jour leurs cabas de figues dans de l'eau afin de les préserver des sicaires.» Il faut sans doute lire סקרין à la place de קסרין dans le *Midrasch* sur *Kohélet*, VII, 11, cité dans la note suivante, et où le fils de la sœur de R. Iohanan ben Zacaï est désigné comme ראש קסרין (l. סקרין) שבירושלם. Ce midrasch a échappé dernièrement encore à M. Zipser (*Forschungen*, col. 120 dans *Ben-Chanania*, 1866), qui cite *Gittin*, 56 a, où se trouve la forme moins correcte de אבא סקרא, que le Thalmud paraît avoir prise pour un nom propre. On trouve enfin סקריקין, pour סקרין, m. *Biccourim*, 1, 2.

« A Jérusalem, dit une tradition [1], vivaient trois conseillers, Ben Tsitsit Haccassat, Nakdimon (Nicodème) ben Gorion et Ben Calba Schebou'a; chacun d'eux aurait pu entretenir et nourrir la ville pendant dix ans. Mais Ben Batiaḥ, fils d'une sœur de R. Ioḥanan ben Zacaï, était préposé aux greniers d'abondance et chef des sicaires de Jérusalem; il mit le feu à toutes les provisions. R. Ioḥanan ben Zacaï, l'ayant appris, poussa un profond soupir. Cela fut rapporté à Ben Batiaḥ : « Ton oncle, lui dit-on, s'est fortement plaint. » Ben Batiaḥ le fit venir et lui demanda de quoi il s'était plaint. « Je n'ai pas poussé une exclamation de douleur, répondit R. Ioḥanan,

[1] *Midrasch-rabba* sur *Kohélet*, VII, 11 : שלשה בליוטין היו בירושלם בן ציצית הכסת ונקדימון בן גוריון ובן כלבא שבוע וכל חד וחד היה יכול לספק ולפרנס למדינה עשר שנים והיה שם בן בטיח בן אחותו של רבי יוחנן בן זכאי והיה ממונה על האוצרות ראש קסרין (סקרין .l) שבירושלם ועמד ושרף את האוצרות שמע ר' יוחנן בן זכאי אמר ווי אזלין ואמרון לבן בטיח חביבך אמר ווי ווי שלח ואייתיתיה אמר ליה למה את אמרת ווי אמר ליה לא אמרית ווי אלא ווה אמרית שכל זמן שהאוצרות (יקרין) קיימין לא יהבין גרמיהון למעבד קרבא בין ווי לווה נמלט ר' יוחנן. Le fond de cette histoire se retrouve *Gittin*, 56 a; seulement on cherche à y expliquer les noms des trois conseillers, ou « des trois hommes riches » (הנה תלתא עתירי), comme ils sont appelés, et les provisions, y est-il dit, auraient suffi pour vingt et un ans. On la lit encore *Midrasch-rabba* sur les *Lamentations*, I, 5. Le nombre des conseillers s'y est accru, il y en a quatre : on a fait de Nakdimon ben Gorion deux personnes, un Ben Nakdimon et un Ben Gorion. — Josèphe (*B. J.* V, 1, 4) et Tacite (*Histor.* V, 12) parlent aussi des provisions dévorées par les flammes; Josèphe connaît en outre (*ib.* II, XVII, 10) un Gorion, fils de Nicodème, et (*ib.* XX, 3) un Joseph, fils de Gorion, qui (*ib.* IV, III, 9; VI, 1) paraît changé en Gorion, fils de Joseph. — Parmi les chefs des Iduméens figure un Pineḥas, fils de Clousoth (Κλουσώθ, *ib.* IV, 2), qui rappelle peut-être Ben Haccassat! Quant au Ben Kalba Scheboua, dont le souvenir se conserve encore aujourd'hui parmi les Juifs à Jérusalem (voyez Ritter, *Erdkunde*, XVI, 478), Josèphe ne mentionne aucun nom qui en approche, excepté peut-être celui de Josué, fils de Sapphie (*B. J.* II, XX, 4).

mais un cri de joie; car aussi longtemps que les provisions seront en abondance, m'étais-je dit, on ne se sacrifiera pas pour faire la guerre. » Sur ces entrefaites R. Iohanan prit la fuite. »

La tradition continue : « Trois jours après, R. Iohanan ben Zacaï, en se promenant sur la place publique, vit les Juifs faire bouillir de la paille dans de l'eau, qu'ils buvaient ensuite. Des hommes, dit-il, qui sont réduits à faire bouillir de la paille pour en boire le jus, comment pourront-ils résister aux armées de Vespasien? J'en conclus, ajouta-t-il, que je dois m'en aller. Il fit donc demander à Ben Batiah de le faire sortir de la ville. Mais on lui répondit : Nous avons décidé entre nous que personne ne devait quitter la ville, à moins d'être mort. Eh bien, reprit R. Iohanan, faites-moi passer pour mort! En effet (il fut placé dans un cercueil), R. Éliézer le prit par la tête, R. Josué par les pieds, et Ben Batiah marchait devant. Arrivés (à la porte, les gardiens) voulurent se servir de leurs lances (pour examiner le corps); mais Ben Batiah leur fit cette observation : Vous voulez donc qu'on dise : Un de leurs docteurs est mort de ce qu'ils l'ont transpercé! Là-dessus on leur livra passage. Une fois sortis, R. Éliézer et R. Josué le portèrent plus loin, le déposèrent dans un cimetière et rentrèrent en ville. R. Iohanan alla se promener au milieu du camp de Vespasien, en demandant où était le roi. On vint dire à Vespasien qu'un Juif désirait lui offrir ses saluts. — Qu'il se présente, dit Vespasien. Dès que R. Iohanan fut en sa présence, il dit : *Vive, domine Imperator!* — Tu me salues empereur, répondit Vespasien, cependant je ne le suis pas; si l'empereur l'apprenait, il me ferait mettre à mort. — Si tu ne règnes pas encore, répondit le docteur, tu régneras un jour; car ceci (en montrant le temple) ne sera détruit que par la main d'un roi :

Le Liban, dit le Prophète (*Isaïe,* x, 34), sera abattu par un puissant. Trois jours après, la nouvelle arriva que, Néron étant mort, les Romains avaient élevé Vespasien à la dignité d'empereur... Il promit alors à R. Iohanan de lui accorder la demande qui lui serait adressée. Abandonne alors cette ville et pars! fit le docteur. — Les Romains m'ont-ils nommé empereur pour que je quitte Jérusalem? répliqua Vespasien. Demande-moi (autre chose), et je le ferai. — Je te prie, reprit R. Iohanan, de dégager la porte occidentale qui conduit à Lydda, afin que tous ceux qui voudront quitter la ville avant dix heures puissent se sauver. — Lorsque Jérusalem fut pris, Vespasien lui dit : Si tu as des amis ou quelque parent dans la ville, fais-les chercher avant que les troupes y entrent. R. Iohanan chargea R. Éliézer et R. Josué de faire sortir R. Sadok. Ils s'en allèrent et le trouvèrent sous la porte..... Pourquoi ce vieillard, demanda Vespasien, est-il si maigre? — C'est à force de jeûnes et d'abstinences. — On fit venir un médecin, on donna peu à peu à manger et à boire à R. Sadok, et son corps se remit..... [1] »

« Lorsque Vespasien vint pour détruire Jérusalem, raconte

[1] *Midrasch-rabba* sur *Echa*, l. c. Comparez *Gittin*, 56 a et b. D'après le Thalmud, R. Iohanan demanda « Iabné et les docteurs qui l'habitent, puis la famille de R. Gamliel et un médecin pour guérir R. Sadok » (תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל ואסותא דמסיין ליה לרבי צדוק). Il est probable que la porte occidentale de Jérusalem était appelée *porte de Lydda*, parce qu'on passait par cette porte pour se rendre dans la ville de ce nom; mais on sortait par la même porte pour aller à Iabné. — Le salut en latin qui est attribué à R. Iohanan se trouve ainsi correctement dans le *Aruch*, s. v. דמינו : ביבי דומיני אמפרטור. — La confusion entre Vespasien et Titus est constante dans nos sources rabbiniques. Il est curieux de remarquer que Josèphe s'attribue à lui-même d'avoir prédit à Vespasien son élévation à la dignité d'empereur (*B. J.* III, VIII, 9; cf. Dion, LXVI, 1); après la conquête de cette ville, il obtient aussi la grâce de ses amis (*Vita,* 75).

une agada plus récente, il dit aux Juifs : Fous que vous êtes! pourquoi voulez-vous amener la destruction de cette ville et l'incendie de ce sanctuaire? Est-ce que je vous demande autre chose que l'envoi d'un arc ou d'une flèche (probablement en signe de soumission), (envoyez-le,) je m'en irai. Mais les Juifs lui répondirent : Comme nous avons attaqué et battu les deux premiers hommes qui sont venus avant toi, de même nous t'attaquerons et nous te battrons. R. Iohanan ben Zacaï, ayant entendu cela, fit appeler les habitants de Jérusalem et leur dit : Mes enfants, pourquoi voulez-vous exposer cette ville à la destruction et ce sanctuaire à être réduit en cendres? Que vous demande l'ennemi? Un arc et une flèche, (donnez-les) et il vous quittera? Il lui fut répondu : Aussi bien que nous avons attaqué et battu les deux prédécesseurs de Vespasien, aussi bien nous l'attaquerons et le battrons. Il y avait des gens dévoués à Vespasien et demeurant près des murs de la ville, qui écrivaient tout ce qu'ils entendaient sur une flèche qu'ils lançaient par-dessus les murs; ils annoncèrent que R. Iohanan était ami de l'empereur[1]. »

[1] *Abot derabbi Nathan*, c. IV : וכשבא אספסיינוס להחריב את ירושלם אמר להם שוטים מפני מה אתם מבקשים להחריב את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש וכי מה אני מבקש מכם אלא שתשגרו לי קשת אחת או חץ אחת ואלך לי מכם אמרו לו כשם שיצאנו על שנים ראשונים שהם לפניך והרגנום כך נצא לפניך ונהרגך כיון ששמע רבן יוחנן בן זכאי שלח וקרא לאנשי ירושלם ואמר להם בני מפני מה אתם מחריבין את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש וכי מהו מבקש הא אינו מבקש מכם אלא קשת אחת או חץ אחת וילך לו מכם אמרו לו כשם שיצאנו על שנים שלפניו והרגנום כן נצא עליו והרגנוהו היו לאספסיינוס אנשים שרויין כנגד חומותיה של ירושלם וכל דבר ודבר שהיו שומעין היו כותבין על החצים וזורקין חוץ לחומה לומר שרבן יוחנן בן זכאי מאוהבי קיסר הוא...... M. Grætz croit que les deux généraux romains dont il est question dans cette agada étaient Cestius et Metilius.

Les deux généraux romains que les Juifs se vantaient d'avoir vaincus avant Vespasien sont probablement Florus et Cestius, et, sous ce rapport, notre source a gardé le souvenir de certains faits qui ne se retrouvent pas ailleurs. Cette agada ajoute ensuite le récit de la ruse par laquelle R. Iohanan réussit à sortir de la ville, sans toutefois mentionner la coopération de Ben Batiaḥ.

Plus loin elle raconte que, « l'empereur Vespasien étant arrivé devant la ville, les zélotes ou *kannaïm* voulaient brûler toutes les richesses que Jérusalem renfermait, » sans avoir égard aux observations qui leur étaient faites. « Puis les habitants de la ville faisaient bouillir de la paille et la mangeaient. Des Juifs, campés près des murs, disaient : Pour qui me donnera cinq dattes, je descendrai et je rapporterai cinq têtes en échange. Aussitôt qu'on leur avait remis les cinq dattes, ils allaient prendre cinq têtes parmi les gens de Vespasien. Cet empereur, ayant examiné les excréments des Juifs sans y trouver aucun grain de blé, dit à ses légions : Ces hommes ne mangent que de la paille et cependant ils vous battent; quels ravages feraient-ils parmi vous, s'ils étaient nourris de tout ce que vous mangez et buvez[1]! »

[1] *Abot derabbi Nathan*, c. VI : וכשבא אספסיינוס קיסר להחריב את ירושלם בקשו קנאים לשרוף כל הטוב ההוא באש....ועוד עשו אנשי ירושלם שולקין את התבן ואוכלין אותה וכל אחד ואחד מישראל שרוי נגד חומותיה של ירושלם אמר מי יתן לי חמש תמרים וארד ואטול חמשה ראשים נתנו לו חמשה תמרים ירד ונטל חמשה ראשים מאנשי אספסיינוס הציץ אספסיינוס בצואתן וראה שאין בהן מין דגן ואמר לחיילות שלו ומה אלו שאין אוכלין אלא תבן כך הורגין בהן (l. בכן) אילו היו אוכלין כל מה שאתם אוכלין ושותין על אחת כמה וכמה שהיו הורגין אתכם. — Josèphe, *B. J.* VI, III, 3, et ensuite, d'après lui, Eusèbe, *H. E.* III, 6, racontent presque le même fait.

Tous ces passages réunis, quelque peu exacts qu'ils soient au point de vue historique, nous semblent néanmoins établir d'une manière péremptoire deux faits importants qui n'ont pas encore été suffisammem reconnus, et sur lesquels nous éprouvons le besoin de revenir. D'abord Siméon ben Gamliel n'était ni nasi ni chef du sanhédrin; il n'occupait aucune autre fonction que celle de membre de ce collége, et n'avait d'autre influence que celle qu'il devait à son caractère personnel et à l'illustration de sa famille. Puis, le Pharisien le plus célèbre de ce temps, qui avait hérité dans les écoles de l'esprit et de l'autorité du grand Hillel, R. Iohanan ben Zacaï [1], se tenait, comme les Pharisiens en général, à l'écart des questions politiques qui agitaient à un si haut degré ses contemporains. Ni les Asmonéens, ni les Hérodiens, ni les Romains ne répondaient à l'idéal de restauration que ces hommes avaient rêvé pour l'indépendance nationale. En effet, qu'on lise les prophéties éloquentes déposées dans Isaïe, qu'on médite les patriotiques paroles de Jérémie, qu'on considère le magnifique tableau

[1] Voyez ci-dessus, p. 276. Sur l'importance qu'avait déjà R. Iohanan b. Zacaï à Jérusalem, on peut voir encore *Midrasch-rabba* sur *Kohélet*, IV, 17; *Rosch-haschana*, 18 a. De même que R. Gamliel l'Ancien décidait entre le juge Admôn et les docteurs m. *Ketubot*, XIII, 3 et suiv. de même R. Iohanan fait valoir son autorité dans une question de droit sur laquelle le juge Ḥanan n'est pas d'accord avec les familles pontificales, *ibid.* XIII, 1. Mais il n'est pas question de Siméon ben Gamliel. — L'amour de la paix se révèle dans les belles paroles attribuées à R. Iohanan, *Mechilta* sur *Exode*, XX, 22 : «Le verset du *Deutéronome*, XXVII, 6, Tu construiras le temple en pierres *schlémot* (entières), etc. fait allusion à la paix (*schâlom*) que ces pierres doivent produire. Eh bien! il y a lieu de tirer de cela une conclusion *a fortiori* : si les pierres de l'autel, qui ne voient ni n'entendent, ni ne parlent, doivent être préservées de l'action du fer, parce qu'elles sont destinées à établir la paix entre Israël et leur père dans le ciel, à plus forte raison seront préservés de tout châtiment ceux qui fondent la paix entre l'homme et son prochain, entre le mari et sa compagne, entre deux villes, deux nations, deux gouvernements, ou entre deux familles!»

peint par Micha de l'avenir du peuple, et qu'on se demande si, à part les espérances que les premiers jours des Maccabées avaient fait naître parmi les pieux d'Israël, les hommes qui ont gouverné la Judée depuis Jean Hyrcan ont songé à répandre les croyances du judaïsme, à propager les pensées de la fraternité du genre humain, en prenant pour point de départ et comme pierre angulaire de l'édifice un Dieu unique, « Roi de toute la terre, » à fonder, enfin, cette ère de paix où « les épées devaient être transformées en socs de charrue et les lances en serpes tenues par la main du laboureur. » Les Pharisiens, plongés dans l'étude de la Loi, absorbés par la lecture des prophètes, voyaient avec horreur ces rois épuiser les forces de la nation pour satisfaire leur ambition, ces prêtres cupides et jaloux manquer à leurs devoirs pour amasser des richesses. Comment auraient-ils pu retrouver là ces images ravissantes que l'inspiration de leurs « voyants » avait tracées de l'avenir promis par Jéhova à Israël? Que quelques Pharisiens aient individuellement pris part à la guerre acharnée contre les Romains, cela ne fait pas de doute; mais le parti lui-même, les docteurs et leurs chefs distingués tournaient volontiers le dos à Jérusalem, souillée par le meurtre, et au temple, devenu un champ de bataille[1]; il est probable que déjà avant que la ville fût conquise et que le sanctuaire fût devenu la proie des flammes, ils

[1] Pour le service du temple même, il y eut des actes de violence parmi les prêtres. Voyez m. *Ioma*, 1, 2 et j. *ibid.* מעשה באחד שקדם את חבירו בתוך ארבע אמות של מזבח נטל חבירו את הסכין ותקעה בלבו עמד לו ר׳ צדוק על מעלת האולם אמר להן שמעוני אחי בית ישראל וגו׳. « Un jour, tout près de l'autel, un prêtre avait eu le pas sur l'autre; celui-ci prit son couteau et l'enfonça dans le cœur de son collègue. R. Sadok se leva alors sur les marches du sanctuaire et leur dit : Écoutez, mes frères, maison d'Israël, etc. » Ce R. Sadok était le père de R. Éliézer b. Sadok (p. 263, note), et vivait à l'époque de la destruction du temple. Ce fait se lit aussi *Ioma*, 23 a, et tosefta *Schebouot*, 1.

avaient pris le chemin de Jamnie, port de mer bien garni de provisions, que Salomée, la sœur d'Hérode I[er], avait autrefois obtenu du riche héritage du premier roi iduméen [1]. Là s'établit un collége provisoire; là R. Iohanan attendit le moment où, après la victoire des Romains, l'ordre régnerait de nouveau à Jérusalem et les prêtres reprendraient l'office divin dans la maison du Seigneur.

[1] Voyez ci-dessus, p. 210. D'après *Abot derabbi Nathan*, IV, on dirait qu'on avait été s'établir à Jamnie déjà avant la destruction du temple. — On suppose du moins l'existence d'un bèt-din à Iabné à l'époque où celui de Jérusalem fonctionnait encore dans m. *Sanhédrin*, II, 4 : אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלם. « On ne le tue (un juge récalcitrant), ni dans le tribunal de sa ville, ni dans celui de Iabné, mais on le conduit au grand tribunal de Jérusalem. »

CHAPITRE XVIII.

DESTRUCTION DU TEMPLE. — CANON. — ÉTABLISSEMENT D'UN TEXTE AUTHENTIQUE DE LA BIBLE.

Cette espérance fut déçue : l'ordre ne se rétablit que sur des décombres. Quelques tours suffisant pour y loger une légion romaine qui devait veiller sur les débris de la ville sainte, des monceaux de cadavres entassés dans les rues étroites et ardues de la cité, seul debout le mur occidental du sanctuaire réduit en cendres, voilà tout ce qui restait de l'ancienne splendeur de Jérusalem. Un soldat romain avait fait, par mégarde, jaillir la première étincelle du vaste incendie qui consuma en quelques jours le magnifique temple, à peine achevé, d'Hérode, et Titus déplora cet acte de destruction et chercha vainement à l'arrêter : tel est le récit de Josèphe, qui l'écrivait dans le palais même qu'il dut à la munificence des Flaviens. D'après une autre opinion, le fils de Vespasien, par un mouvement d'une colère excitée encore par une longue résistance, donna lui-même l'ordre de mettre une bonne fois fin aux révoltes continuelles de la Judée, en brûlant le sanctuaire, qui était le foyer de la sédition et le point de ralliement pour les Juifs dispersés dans les différentes parties de l'empire; ainsi le prétend le moine Sulpicius Severus, écrivain du IVe siècle, qui, sans doute, avait puisé ses renseignements à des sources plus anciennes et peut-être dans les livres perdus des Histoires de Tacite lui-même[1]. Quoi qu'il en soit, le désir de conserver le

[1] Cette dernière opinion a été soutenue avec une grande autorité dans une monographie qui précède le programme du séminaire israélite de Breslau, 1861, et

temple, si Titus l'a jamais eu, n'avait certes pas son origine dans un sentiment de bienveillance qu'il aurait ressenti pour les Juifs, lui qui, pour assouvir sa haine et amuser le peuple, les jetait par milliers en proie aux bêtes féroces dans les cirques de la Syrie [1]; mais dans cette superstition romaine qui craignait d'offenser les dieux de l'univers entier, fût-ce même Jéhova, le Dieu d'Israël.

Cependant l'espérance que R. Iohanan ben Zacaï paraît avoir nourrie du retour à Jérusalem et du rétablissement du culte [2]; l'attachement superstitieux qu'Agrippa II, tout en unissant ses soldats aux légions de Titus, semble avoir éprouvé pour les pratiques religieuses [3]; l'influence incontestable que la dévote Bérénice exerçait sur le fils de Vespasien, et surtout le changement survenu, après la destruction du temple, dans les aspirations de plus d'un Pharisien qui, de spectateur ému, mais inactif, de la lutte avec les Romains, se transforme dorénavant en agent d'insurrections sanglantes, sont autant de raisons qui plaident en faveur de l'opinion soutenue par Josèphe; et ces diverses circonstances prouvent, en tout cas, que les graves événements de Jérusalem étaient une surprise, sinon pour Titus, du moins pour les descendants d'Hérode et pour les docteurs émigrés, et dépassaient, par leur portée, les conséquences que les uns et les autres avaient entrevues

qui est intitulée : *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus.* Von Dr J. Bernays. (Voy. cependant Græetz, III, p. 403, note 1.) La manière particulière dont l'entrée des Romains dans le temple est présentée par Dion-Cassius, LXVI, 6, viendrait plutôt à l'appui de M. Bernays. Nous avons démontré ci-dessus, p. 265, note 1, que Tacite aussi disposait encore d'autres sources, en dehors de Josèphe.

[1] Josèphe, *B. J.* VII, II, 1; III, 1.

[2] Ceci résulte du passage cité p. 284, note 1.

[3] Voyez ci-dessus, p. 252. — Sur Bérénice, voyez *B. J.* II, XV, 1, et Dion, LXVI, 15. Nous avons déjà fait observer que les femmes de la famille hérodienne étaient généralement dévotes.

comme le dernier dénouement de cette longue et malheureuse guerre.

« Pendant trois ans et demi, rapporte un midrasch, Jérusalem fut assiégé par Vespasien, accompagné de quatre généraux, ceux d'Arabie, d'Afrique, d'Alexandrie et de Palestine [1]. » Le siége de cette ville représente, dans ce passage, la durée de la guerre tout entière. Tiberius Alexandre, qui amenait des troupes de l'Égypte, présente bien le général d'Alexandrie, et Agrippa II, dont les soldats se battaient dans les rangs des Romains, est peut-être désigné comme général de la Palestine. Josèphe ne parle pas d'hommes venus d'Afrique, mais de Malchus, l'Arabe, qui fournit un bon nombre de cavaliers et de fantassins, pour la plupart excellents tireurs [2]. Une date précise est donnée par la Mischna, pour la cessation du sacrifice quotidien; c'est le 17 thamouz (juin-juillet); une autre est encore fournie pour l'incendie du temple, le 9 et le 10 ab (juillet-août) [3].

[1] *Midrasch-rabba* sur *Echa*, I, 5 : שלש שנים ומחצה הקיף אספסינוס את ירושלם והיו עמו ארבע דוכסין דוכס דערביא דוכס דאפריקא דוכס דאלכסנדריא ד׳ דפלסטיני. On donne ensuite deux opinions différentes sur le nom du général des Arabes, qui s'appelait *Kilous* (קילוס), selon les uns, et *Fangar* (פנגר), selon les autres. Le premier de ces deux noms fait penser au titre de *Keïl* (قيل), que portaient les roitelets du Iémen. — Dion, LXVI, 4, parle aussi de plusieurs rois qui avaient amené des troupes auxiliaires à Titus.

[2] *B. J.* III, IV, 2. Nous avons vu (ci-dessus, p. 14, note 1) que les Juifs avaient conservé le souvenir des habiles archers de Palmyre.

[3] m. *Ta'anit*, IV, 6 : בשבעה עשר בתמוז.... בטל התמיד... בתשעה באב בראשונה ובשנייה חרב הבית.... Ajoutez *Ta'anit*, 29 a : אותו היום ערב תשעה באב היה ומוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היתה ומשמרתה של יהויריב היתה והלוים היו אומרים שירה ועומדין על דוכנם ומה שירה היו אומרים וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם ולא הספיקו לומר יצמיתם ה׳ אלהינו עד שבאו נכרים וכבשום וכן בשנייה. « Le jour de la destruction du premier temple fut la veille du 9 ab, un

La stupeur fut le premier sentiment qui s'empara des Juifs à la première nouvelle des désastres qui venaient de les accabler. On s'interdit toute jouissance, même la plus légitime[1]; on s'abstint du vin et de la viande depuis que les libations et les sacrifices furent devenus impossibles[2]. C'est que le spectacle qu'on avait sous les yeux était des plus navrants. Heureux ceux qui avaient succombé pendant la lutte, sous les étreintes de la faim, ou en se battant pour l'indépendance nationale;

samedi soir, à l'expiration de l'année sabbatique. C'était le tour de la classe de Ioïarib de faire le service. Les lévites, placés sur l'estrade, chantèrent le cantique Il tournera leur iniquité contre eux, et, pour prix de leur méchanceté, il les exterminera (*Psaum.* XCIV, 23), et avant d'avoir pu ajouter Oui, l'Éternel, notre Dieu, les exterminera, les païens vinrent et les arrêtèrent. Il en fut de même lors de la destruction du second temple.» Si le fait est exact, il doit l'être surtout pour la dernière conquête dont les circonstances furent reportées sur la première. Dion-Cassius, LXVI, 7, donne aussi le samedi comme le jour de la victoire des Romains.

[1] m. *Sota*, IX, 14, et tos. *ibid.* XV.

[2] *Baba-bathra*, 60 b : תנו רבנן כשחרב הבית בשנייה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין נטפל להם ר׳ יהושע אמר להן בני מפני מה אין אתם אוכלים בשר ואין אתם שותים יין אמרו לו נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשו בטל נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח ועכשו בטל אמר להן אם כן לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות איפשר בפירות פירות לא נאכל שכבר בטלו בכורים וגו׳. «Les docteurs racontent ce qui suit : Après la destruction du second temple, il y avait beaucoup d'hommes pieux en Israël qui ne voulaient ni manger de la viande ni boire du vin. R. Josué s'attacha alors à eux et leur dit : Mes enfants, à quoi sert de vous abstenir de viande et de vin? — Comment, lui répondit-on, nous mangerions la chair dont on faisait le sacrifice sur l'autel détruit aujourd'hui, et nous boirions le vin avec lequel on offrait la libation sur ce même autel, aujourd'hui détruit? — Eh bien! répliqua R. Josué, ne mangeons pas de pain, parce qu'il n'y a plus d'offrandes de farine! — En effet, on pourrait se nourrir de fruits! — Mais les fruits ne sont pas permis non plus depuis qu'on ne peut plus en présenter les prémices au temple! etc.» R. Josué termine par leur démontrer que le deuil est légitime, mais qu'il ne faut pas l'exagérer.

malheur à ceux qui étaient tombés vivants entre les mains d'un ennemi implacable! car, si leurs corps déchirés en lambeaux, si leurs membres palpitants ne servaient pas d'amusement sauvage à leurs bourreaux syriens, ils étaient vendus en bloc sur les marchés d'esclaves de l'Empire ou placés dans les lupanars pour satisfaire aux appétits grossiers des luxurieux Romains [1]. Dans les nombreux récits que la tradition des rabbins nous a légués, l'imagination n'a fait qu'enrichir de noms connus et historiques les événements réels et restés anonymes. La légende raconte que Marta, fille de Boéthos, la femme riche et délicate du malheureux pontife Josué ben Gamala, fut traînée de Jérusalem à Lydda, attachée par les cheveux à la queue d'un coursier arabe [2]. C'est une fille de l'opulent Nicodème ben Gorion, que R. Éliézer ben Sadok ou R. Iohanan ben Zacaï voient ramasser péniblement, sous les sabots des chevaux, quelques grains d'orge pour se nourrir [3]. C'est le descendant d'un pontife, Ismaël ben Élisée, selon les uns, et de Sadok, selon les autres, qui, esclave, passant la nuit dans un lieu de débauche en pleurant sur sa malheureuse destinée, y entend les sanglots d'une femme israélite. Elle aussi déplore la dégradation à laquelle une fille de prêtre est réservée. A la pointe du jour, le frère reconnaît sa sœur; ils se jettent entre les bras l'un de l'autre et ils meurent [4]. La poésie donnait ainsi vie à

[1] *B. J.* VI, IX, 2-4.

[2] *Midrasch-rabba* sur *Echa*, I, 16; j. *Ketubot*, V, 11; *Gittin*, 56 a. Le premier passage seul donne la légende comme elle est racontée dans le texte.

[3] *Sifré* sur *Deutéronome*, § 305. Les passages parallèles sont cités dans le commentaire qui accompagne l'édition de M. Friedmann (Vienne, 1864).

[4] *Midrasch-rabba*, l. c. *Gittin*, 58 a. D'après une autre agada, Ismaël ben Élisée lui-même aurait été trouvé enfant dans un lieu de débauche par R. Josué et racheté à un grand prix par ce docteur, qui lui aurait prédit un brillant avenir, *Gittin*, l. c. *Midrasch-rabba* sur *Lamentat.* IV, 2 : מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל. « Je suis sûr qu'il répandra son enseignement dans Israël. »

des faits abstraits, qu'elle rendait de cette façon plus saisissables et surtout plus touchants; ces contes, diversement colorés par la riche imagination des Juifs, se répétaient pendant les longues veillées de l'exil et surtout aux anniversaires des jours néfastes, inscrits pour toujours dans le calendrier de la nation, et maintenaient dans le cœur du peuple dispersé la haine de l'exécrable Édom, comme on appelait l'empire romain, et le souvenir lugubre des malheurs qu'on avait endurés. Mais l'histoire, qui cherche la vérité, doit se garder de faire le moindre emprunt à ces fables, et ne doit pas plus discuter les noms qui y représentent et individualisent le malheur général, qu'elle ne prend au sérieux les autres contes de l'Orient, qui nous dépeignent le caractère vrai des khalifes, mais ne prétendent pas nous transmettre sur eux des récits authentiques [1].

L'aspect du pays était désolant. On sait déjà que Vespasien, avant d'attaquer le centre, avait couvert le pays de ruines tout autour de Jérusalem; les bandes armées juives n'avaient pas épargné davantage les villes et les villages de la Judée. La propriété n'avait aucune valeur parce qu'elle n'offrait aucune garantie. Les champs étaient délaissés et personne ne les cultivait : les anciens maîtres en avaient été dépouillés par les sicaires et les Romains; ceux-ci ne se souciaient guère d'un travail aussi régulier que celui de l'agriculture, et personne n'osait leur acheter la terre bien qu'ils eussent désiré la vendre. On craignait que la loi n'intervînt et ne contestât une propriété qui, dans son origine, reposait sur une usurpation. Il fallait même, dans la province de Judée, valider par une mesure exceptionnelle les achats faits aussi irrégulièrement, afin de

[1] Voyez ci-dessus p. 11.

ramener les bras vers la terre et de s'assurer les moyens d'existence [1].

Au milieu des graves événements qui précédèrent et suivirent la grande catastrophe, les Pharisiens, qui en étaient les témoins profondément émus, paraissent avoir été préoccupés du dépôt des saintes Écritures, dont ils étaient chargés. Sur le point de perdre leur patrie matérielle, ou bien après l'avoir déjà perdue, les docteurs se réfugient dans cette patrie spirituelle à laquelle ils prodigueront tous leurs soins et qui les consolera de bien des malheurs. Le nombre des livres historiques et prophétiques écrits en hébreu s'était accru avec le temps; il fallait faire un choix sage et judicieux. Pour une partie des Écritures, le doute n'existait pas : le Pentateuque et presque tous les Prophètes portaient depuis longtemps le cachet de la sainteté; Ézéchiel seul soulevait quelques discussions à cause des versets qui semblaient être en contradiction avec les livres de Moïse; mais, selon une ancienne tradition, le même Éléazar ben Ḥanania, sous la direction duquel on augmenta les interdictions contre les païens, sut, à force d'expliquer et d'interpréter, concilier les passages attaqués avec les textes de la Loi [2]. Il en était autrement pour les Hagiographes

[1] Voir, note XII, à la fin de ce volume. — Au milieu de cette grande misère, l'impôt de la capitation paraissait d'autant plus écrasant. R. Iohanan ben Zacaï en parle sous une forme agadique, *Mechilta* sur *Exode*, XIX : « Vous n'avez pas voulu vous soumettre à Dieu, vous voilà soumis aux païens! Vous vous êtes refusés à payer un *béka* par tête (*Exode*, XXXVIII, 29) pour le ciel, et vous acquittez maintenant quinze sicles pour le gouvernement de vos ennemis! »

[2] Voyez ci-dessus, p. 272. *Ḥagiga*, 13 a : אמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב [ואלעזר בן] חנניה בן חזקיה שמו שאלמלא הוא נגנז ספר יחזקאל שדבריו סותרין דברי תורה מה עשה העלו לו שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשו. « Rab Iehouda dit au nom de Rab : Certes il faut en savoir gré à cet homme, nommé [Éléazar ben] Ḥanania ben Ḥiskia! car,

qui, comme leur titre hébreu de *Ketoubim,* « écrits, » l'indique suffisamment, ne portant pas un caractère prophétique, contenaient tous les livres qui avaient été trouvés et réunis depuis le retour de Babylone. A l'exception des Psaumes, recueil ouvert depuis David et fermé fort tard, mais dont les parties anciennes protégeaient constamment les morceaux nouvellement ajoutés [1], tous les autres ouvrages durent probablement subir un examen sérieux dès qu'il s'agit de former définitivement le corps de la Bible ou le Canon. Pour les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, nous possédons dans nos sources rabbiniques de fortes traces de l'incertitude dans laquelle on était au sujet de leur admission [2]. Les deux derniers livres ne sont pas mentionnés dans le Nouveau Testament, pas plus que les livres d'Ezra, de Néhémie et d'Ester, qui prenaient difficilement et laborieusement leur forme ac-

sans lui, on aurait supprimé le livre d'Ézéchiel, parce que ses paroles sont en contradiction avec celles du Pentateuque. On lui monta dans sa salle trois cents mesures d'huile; il s'assit et expliqua les contradictions. » Le nombre de *trois cents* est un chiffre rond souvent employé par les docteurs pour dire *beaucoup*. Les mesures d'huile qu'on lui apportait peuvent bien désigner les veillées que coûtait cette œuvre de conciliation (l'*oleum perdere* des Latins). M. Grætz (III, 499) cite encore un passage de *Sifré* sur *Deutéronome*, § 294, où l'on reconnaît une tentative de concilier *Ézéchiel*, XLVI, 7, et *Deutéronome*, XXV, 15, faite par Éléazar b. Ḥanania.

[1] *Luc*, XXIV, 44, cite la loi, les Prophètes et les Psaumes.

[2] *Abot derabbi Nathan*, c. I: בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו וגו׳. « D'abord on voulait supprimer les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste; on dit: Ces livres renferment des paraboles et ne doivent pas faire partie des Hagiographes. On allait les supprimer, lorsque vinrent, etc. » L'admission de ces livres est attribuée aux hommes de la Grande synagogue! Dans les Proverbes, on était choqué par le tableau, VII, 7; dans l'Ecclésiaste, par XI, 9; dans le Cantique, par le passage VII, 11. Pour l'Ecclésiaste et le Cantique, on peut encore comparer m. *Eduïot*, V, 3, et surtout m. *Iadaïm*, III, 5.

tuelle[1] ! L'existence de Job ayant été contestée par certains rabbins[2], le livre qui porte son nom risquait fort de n'être plus considéré que comme une composition poétique. La place qu'occupent les Chroniques, à la fin des Hagiographes, montre assez la date relativement moderne qu'on leur assignait. Daniel, qui, à cause de son extrême jeunesse aurait dû rencontrer des obstacles avant de franchir le seuil du livre sacré, a su se faire admettre sans difficulté; il ne reste du moins aucun vestige d'une discussion qui se serait élevée à son égard, tandis qu'on en faisait déjà quelquefois la lecture au pontife la veille du jour du Pardon[3]. Est-ce le contenu merveilleux de ce livre, est-ce le nom vénérable qu'il a adopté, est-ce la forme apocalyptique qu'il a prise, est-ce le pays lointain où il prétend avoir été composé qui lui ont valu le bonheur de réussir là où le premier livre des Maccabées et Ben-Sira ont échoué[4]? Cependant Daniel n'a pas pu obtenir sa place à côté de Zacharie ou de Maléachi, bien qu'il prétende à un âge plus haut que ces deux prophètes, et il a dû se résigner à être rangé parmi les *Ketoubim*.

Nous ne trouvons nulle part le récit d'une réunion de Pharisiens qui se serait particulièrement occupée de la question du Canon; nous ne pouvons donc que deviner les causes qui firent décider de l'admission ou de l'exclusion d'un livre. Cependant, d'après ce que nous avons vu pratiquer pour le livre d'Ézéchiel, la conformité aux prescriptions du Pentateuque paraît avoir été la première condition qu'un ouvrage dût remplir

[1] M. Ed. Reuss, *Histoire du Canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne* (Strasbourg, 1863), p. 9.

[2] On connaît l'opinion d'après laquelle איוב לא היה ולא נברא, «Job n'était pas une créature réelle.»

[3] m. *Ioma*, I, 6, et ci-dessus, p. 129.

[4] Sur Ben-Sira, voyez ci-dessus, p. 50, note 1.

pour être admis; le caractère religieux de l'œuvre et la pureté de ses principes étaient également exigés, aussi l'Ecclésiaste, et le Cantique, avaient été d'abord mal accueillis : le premier, à cause des opinions sceptiques qu'il renfermait; le second, pour son caractère mondain, qu'un habile allégorisme n'avait pas encore spiritualisé [1]. L'âge devait de même ajouter à la vénération du livre : on ne canonise pas des contemporains, et Ben-Sira n'a certes été exclu du Canon qu'à cause de sa date récente, qu'il ne cherchait nullement à dissimuler.

Une baraïta donne l'ordre suivant des prophètes : Josué, Juges, Samuel, Rois, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe et les Douze; puis l'ordre des Hagiographes : Ruth, le Livre des Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, les Lamentations, Daniel, le rouleau d'Ester, Ezra et les Chroniques [2]. Avec les cinq livres de Moïse, la Synagogue constitua ainsi sa Bible, composée de vingt-quatre ouvrages [3]. Les livres exclus, ou bien, comme on disait, «les livres restés en dehors,» furent écartés le plus possible; on en interdit même souvent la lecture et l'on chercha à les anéantir, de sorte que les versions grecques des apocryphes survécurent seules à leurs originaux hébreux. Il est du reste assez curieux de remarquer que cette sorte d'inventaire définitif de ses richesses est entrepris et mené à bonne fin par le judaïsme, au moment même où le christianisme entreprend la première rédaction de ses Évangiles, et où les lettres de saint Paul, se répandant parmi les jeunes communautés, y deviennent comme le point de départ pour un second recueil, qui sera le Nouveau Testament.

[1] R. Akiba (m. *Iadaïm*, III, 5) déclare que «tous les Hagiographes sont saints, mais le Cantique des Cantiques est archi-saint (קדש קדשים).»

[2] *Baba-bathra*, 14 b. Le passage a été souvent cité.

[3] Voyez note XII, à la fin du volume.

La ligne de démarcation que le judaïsme établit alors entre le sacré et le profane était accompagnée d'un autre travail qui n'était ni moins important ni moins difficile : on commença à donner au texte de la Bible, et surtout du Pentateuque, sa forme définitive. La Bible était copiée, commentée et étudiée depuis des siècles sous des influences diverses, avec des préoccupations différentes, par les classes de la société juive, dont nous nous sommes efforcé de faire ressortir les aspirations, souvent opposées. Qu'y a-t-il d'étonnant que l'interprétation du texte changeât d'après l'opinion individuelle de celui qui l'étudiait, et qu'il finît par donner son empreinte au texte même? Il ne s'agit ni d'altérations volontaires ni de négligences coupables. Mais un livre qui embrasse la vie d'un peuple devient vivant comme ce peuple, et les pulsations du cœur de la nation se répercutent pour ainsi dire sur les pages du livre; sous l'étreinte de l'âme qui y passe, les mots eux-mêmes perdent la roideur de la parole écrite et morte, se transforment et s'animent du souffle que leur prête le lecteur inspiré. La nature de la langue hébraïque, avec ses consonnes muettes, qui ont besoin d'être vivifiées par la prononciation orale, se prête singulièrement à cette diversité d'explications, tant qu'une tradition stable et constante n'a pas encore arrêté définitivement le mouvement du corps de ces lettres[1]. Le texte était donc flottant et indécis, lorsque la nation elle-même était tiraillée en divers sens, et que Pharisiens et Sadducéens, laïques et prêtres, présentaient des convictions, des croyances et même des intérêts différents. La chute définitive de la ville

[1] M. Nœldeke a développé avec un sentiment exquis et un rare bonheur d'expressions des vues analogues sur l'ancienne poésie arabe dans le mémoire qui se trouve à la tête de ses *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*. Hannover, 1864.

sainte passa comme un niveau sur les fractions divisées de la société juive; le malheur commun effaça successivement les différences qui, se rattachant en grande partie au temple, n'avaient plus aucune application dans la pratique.

La nouvelle méthode, introduite dans les études des académies qui se forment à cette époque, exigeait une attention soutenue aux moindres détails du texte. Depuis que les Anciens de Bettyra ne s'étaient déclarés satisfaits, dans la discussion qu'ils avaient engagée avec Hillel, qu'après que celui-ci eut appuyé son opinion sur une tradition de Schemaïa et d'Abtalion[1], les règles de déduction attribuées au Babylonien avaient fait leur chemin dans les écoles. On chercha, en outre, à rattacher les décisions à un texte du Pentateuque et l'on ne se contenta d'alléguer la tradition que lorsque les autres ressources d'argumentation furent complétement épuisées; il fallait pour cela un texte minutieusement exact, solidement assis, où chaque mot, chaque lettre pût être invoquée et servir à la discussion.

Mais les traces de la diversité des récensions ne se sont pas effacées. Non-seulement les anciennes versions, les Septante, la Peschito syriaque, la version samaritaine, la paraphrase hiérosolymitaine et, à un degré beaucoup moindre, le Targoun dit *d'Onkelos*, ont conservé les vestiges de variantes importantes, mais le Thalmud nous parle ouvertement de quelques différences qu'on rencontrait dans les rouleaux du Pentateuque qui servaient à établir une rédaction définitive et authentique[2]. D'anciennes *baraïtot*[3], qui, rédigées par les descendants des

[1] Voyez ci-dessus, p. 177 et suiv.

[2] Geiger, *Urschrift*, p. 97 et *passim.*

[3] La *Mechilta*, ou la baraïta sur une partie de l'*Exode*, et le *Sifré*, comme on appelle la baraïta sur les *Nombres* et le *Deutéronome*. (Voyez sur ces deux recueils ci-après, chap. XXIII.)

prêtres, reposent sur des leçons perdues aujourd'hui, ne deviennent intelligibles que par la supposition d'un texte différent du nôtre, supposition presque toujours confirmée par l'une ou l'autre des versions que nous venons de citer. Ces variantes sont autant de traces des anciennes divergences d'opinion auxquelles les souvenirs de famille et aussi les tendances personnelles prêtent encore une vie factice, malgré les événements qui tendent à les faire disparaître. Découvertes et mises en lumière, elles deviennent un auxiliaire puissant pour l'histoire du développement qu'avaient pris la société et la science juives dans le dernier siècle avant la destruction du temple, et vers l'époque de la naissance et des premiers progrès du christianisme[1].

[1] Ce travail a été entrepris par M. Geiger dans son livre que nous avons cité souvent dans le cours de notre ouvrage et dont nous donnons ici le titre complet : *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums* (Le texte primitif et les versions de la Bible dans leurs rapports avec le développement intérieur du judaïsme); Breslau, 1857.

CHAPITRE XIX.

R. IOHANAN BEN ZACAÏ.

L'âme de l'émigration était R. Iohanan ben Zacaï, le maître vénéré qui, à Jérusalem déjà, avait su réunir autour de sa chaire l'élite des docteurs, et qui, prévoyant le sort terrible réservé à la malheureuse ville, l'avait quittée et était allé établir à Iabné un nouveau centre pour les Juifs dispersés. C'est à Iabné que, d'après une source rabbinique, il apprit, au milieu de ses disciples, le lugubre dénouement de la lutte longue et acharnée. Au récit, que faisaient les fuyards, du sanctuaire dévoré par l'incendie, de Jérusalem saccagée par les légions romaines, « il déchira ses vêtements, et ses disciples en firent autant; ils pleurèrent, sanglotèrent et prirent le deuil [1]. » Mais tout en sévissant contre les zelotes, qui lui avaient opposé une résistance si vigoureuse, Titus ne paraît avoir rien entrepris contre ceux qui reconstruisaient le judaïsme sur de nouvelles bases en le détachant de la ville « élue » et de l'enceinte du temple. La partie du littoral où était située Iabné ne fut pas touchée par le vainqueur [2], qui

[1] *Abot derabbi Nathan*, c. IV. כיון ששמע רבן יוחנן בן זכאי שהחריב ירושלם ושרף את בית המקדש באש קרע בגדיו וקרעו תלמידיו את בגדיהם והיו בוכין וצועקין וסופדין וכו'.

[2] La ville de Iabné (Jamnie) était un port de mer situé dans la même latitude que Jérusalem et avait un procurateur romain (Josèphe, *A. J.* XVIII, VI, 3-4). Elle renfermait des vastes magasins de blé, qui sont mentionnés dans nos sources. Voy. j. *Demaï*, II, 4 (23 c); tosefta *ibid.* c. I: אוצרות של יבנה שלפני מלחמה ···· והיו רובן כותים, « Les magasins de Iabné avant la guerre ... où les

avait encore à faire réduire par ses généraux quelques forteresses au sud et à l'est de Jérusalem, et qui se dirigeait lui-même triomphalement au nord et au sud-est de la Syrie. Ainsi se confirment l'opinion que nous avons émise sur l'attitude des Pharisiens pendant la guerre, et les rapports qui, selon le Thalmud, avaient existé entre R. Iohanan ben Zacaï et l'empereur. Si les rabbins vouent néanmoins Titus à l'exécration, en lui attachant constamment le sobriquet de *harascha*, « le méchant » ou « le tyran, » et en racontant de lui des actes de débauche révoltants, châtiés par des souffrances extraordinaires[1], c'est que les conséquences de la guerre dépassaient

habitants furent pour la plupart des Cuthéens (ou Samaritains) ; » *Beréschit-rabba*, c. LXXVI : ולאן אתון אזלין למיזבן חיטיא מן אוצרי דיבנה. « Où allez-vous? (demanda le païen) — Acheter du froment dans les magasins de Iabnèh ; » *Midrasch Ialkout*, I, 39 a. Il est probable que la population juive y avait augmenté sous Salomé, la sœur d'Hérode, qui avait obtenu le territoire de Iabné dans la succession de son frère.

[1] La légende « de la mouche » (יתוש), d'une taille fabuleuse, qui, en passant par le nez « du tyran Titus » (טיטוס הרשע), pénétra dans son cerveau et amena sa mort, se retrouve souvent dans le Thalmud et les Midraschim, *Beréschit-rabba*, c. X ; *Vayikra-rabba*, c. XXII ; *Tanhouma*, 62 a ; *Gittin*, 56 b. On pense involontairement aux mouches que Domitien, selon le témoignage des anciens, aimait à enfiler autour de son style. (Voyez, entre autres, Dion-Cassius, LXVI, 9 ; et un fait semblable raconté sur Nabuchodonosor, Tabari, *Chronique*, I, 589.) — Ailleurs, Titus est représenté « une verge à la main et frappant l'autel en lui adressant ces mots : Loup, loup ! tu es roi, je le suis aussi ; eh bien, combats-moi ! Que de bœufs a-t-on égorgés sur toi ? à combien d'oiseaux a-t-on ici tordu le cou, combien de vin t'a-t-on versé en libations ? etc. » (שהיה מורה (l. זמורה) בידו והיה מכה על גבי המזבח ואומר לקוס לקוס אתה מלך ואני מלך בא ועשה עמי מלחמה כמה שוורים נשחטו עליך כמה עופות נמלקו עליך כמה יינות נסכו עליך וגומר *Abot derabbi Nathan*, c. 1). Cette façon de traiter de loup l'autel de Dieu, qui se rencontre encore, *Soucca*, fin, dans la bouche d'une femme qui avait déserté le judaïsme, est pour le moins singulière. Serait-ce en opposition avec Ézéchiel, XLIII, 15-17, où l'autel est respectueusement nommé *le lion* de Dieu (אריאל) ?

les craintes qu'on avait conçues, et que la misère des vaincus allait au delà de ce que l'imagination la plus extravagante aurait pu inventer.

Une tradition fixe au nombre de neuf les mesures prises par le chef de l'école en faveur de Iabné et en raison des circonstances nouvelles qu'avait créées la destruction du temple. Si l'on écarte tout ce qui n'a aucun rapport avec la catastrophe, le nombre transmis par cette tradition s'accorde parfaitement avec l'énumération telle qu'elle est aussi faite par le Thalmud [1]. 1° Lorsque le premier tischri tombait sur un samedi, on ne sonnait le *schofar* qu'au temple; le même privilége fut accordé à Iabné [2]. 2° A Jérusalem seule on portait la branche de palmier au temple, pendant tous les sept jours de la fête des Tabernacles; partout ailleurs, cet usage était restreint au premier jour de la fête; là encore Iabné fut traitée comme la ville sainte [3]. 3° R. Ioḥanan défendit de manger du nouveau blé pendant toute la journée du 16 nisan [4]. 4° Les témoins déposant sur l'apparition de la nouvelle lune durent être reçus pendant toute la journée, jusqu'à la nuit. 5° Ils durent être admis à faire leurs déclarations à l'endroit où le tribunal était

[1] *Rosch-haschana*, 31 b; *Sôta*, 40 a : זו אחד מתשע תקנות שהתקין ר' יוחנן בן זכאי. On voit que ce nombre est accepté par les docteurs, et l'on peut s'étonner que M. Frankel (*Hodogetica*, p. 64) l'ait négligé. Les mesures ou *tikkanôt* sont discutées, *Rosch-haschana*, l. c.

[2] m. *Rosch-haschana*, IV, 1. Jouer sur un instrument de musique quel qu'il fût était interdit, le samedi, comme un travail.

[3] *Ibid.* 3, et m. *Soucca*, III, 2. Il est probable que la discussion engagée pour la première mesure, si le privilége de Jérusalem a été étendu à toute autre ville ayant un bèt-din ou à Iabné seulement, se rapporte tout aussi bien aux autres mesures du même genre.

[4] *Ibid.* Tant que le temple fut debout, la défense du *ḥadasch* ou nouveau blé cessait au moment de la journée où l'*omer* était présenté au sanctuaire. (*Lévitique*, XXIII, 14; *Josué*, V, 11.)

réuni, le président du bèt-din fût-il même absent[1]. 6° Il ne leur était pas permis, afin de hâter leur déposition, de profaner le sabbat, excepté pour les mois de nisan et de tischri, où la fixation des grandes fêtes dépendait de leur témoignage; pour les autres mois, où la connaissance de la nouvelle lune exerçait seulement une influence sur les sacrifices, R. Iohanan interdisait toute violation du repos sabbatique depuis que l'autel de Jérusalem était renversé[2]. 7° Les prêtres, en montant sur l'estrade pour bénir le peuple, furent astreints à ôter leurs sandales, comme à Jérusalem[3]. 8° R. Iohanan dispensa le prosélyte de donner le quart de sicle qui devait servir à l'achat de la colombe dont le sang était jusqu'alors employé à l'aspersion du païen converti et achevait sa purification. Plusieurs docteurs avaient voulu maintenir cet impôt malgré la destruction du temple[4]. 9° Il dispensa aussi les propriétaires des environs de Jérusalem d'y apporter les fruits de la quatrième année qui suivait la plantation d'un arbre[5].

Ces dispositions étaient pour le moment d'une haute importance. Il s'agissait pour R. Iohanan de faire reconnaître la

[1] m. *Rosch-haschana*, IV, 4.

[2] Cette mesure, mentionnée dans la mischna, *ibid.* I, 4, anonymement, est rapportée à R. Iohanan par une baraïta, *Rosch-haschana*, 21 b; cf. 31 b.

[3] *Rosch-haschana*, 31 b; *Sota*, 40 b. Au temple, les prêtres faisaient tout le service sans qu'ils eussent de la chaussure. — Il semble résulter de ce passage que le tétragramme ne fut plus prononcé à Iabné dans la bénédiction des prêtres, quand même il aurait été prononcé à Jérusalem jusqu'à l'époque de la destruction; car autrement on aurait sans doute ajouté : ואומרין את השם ככתבו

[4] *Keritot*, 9 a.

[5] *Rosch-haschana*, 31 b. Cette obligation n'avait été imposée qu'aux propriétaires demeurant à une journée au plus de Jérusalem, «afin que les marchés de Jérusalem fussent ornés de fruits.» — La mesure, citée par R. Nahman b. Isaac (*ibid.*), quand même elle appartiendrait à R. Iohanan, aurait été en tout cas prise à Jérusalem. Il en est de même pour une autre mesure mentionnée m. *Sota*, IX, 9.

synagogue de Iabné comme la légitime héritière du temple de Jérusalem et de revendiquer pour elle les droits et les priviléges qu'avait possédés le sanctuaire détruit : mais le prestige dont il voulait entourer la ville où dorénavant siégeait le premier tribunal de la Judée ne devait pas aller jusqu'à y maintenir des obligations qui, à Jérusalem même, n'étaient imposées par aucun motif tiré de la Loi, comme celle à laquelle se rapporte la neuvième mesure, ou encore, des aggravations qui, à Iabné, n'avaient plus aucune raison d'être, telles que le renvoi au lendemain des témoins qui venaient pendant l'après-midi déposer au sujet des néoménies [1].

Toutes ces mesures n'ont certes pu été prises à la fois, et la cinquième surtout semble se rattacher à un fait entouré d'une grande obscurité, mais qui n'en paraît pas moins historique. Parmi les disciples de R. Iohanan se trouve Gamliel [2], le fils de Siméon ben Gamliel, qui, pendant la guerre de la Galilée, s'était fait auprès des grands prêtres de Jérusalem le défenseur de Jean de Gischala contre Josèphe, le gouverneur de la province. Après cette intervention, Siméon reparaît encore pour laisser éclater son indignation contre les zélotes, qui nommèrent le pontife d'après la décision aveugle du sort : puis il n'est plus question de lui [3]. Peu de temps après la destruction du temple, nous trouvons Gamliel à la tête du tribunal de Iabné, et son maître, R. Iohanan, retiré dans un bourg obscur, Berour Ḥaïl [4]. Que s'était-il donc passé entre ces deux

[1] On se rappelle que les docteurs avaient déjà, à Jérusalem, facilité la tâche des témoins afin de les attirer de préférence à eux. (Voyez ci-dessus, p. 244.)

[2] *Baba-bathra*, 10 b.

[3] Voyez ci-dessus, p. 271.

[4] *Sanhédrin*, 32 a: תנו רבנן צדק צדק תרדף הלך אחר בית דין יפה אחר ר׳ אליעזר ללוד אחר ר׳ יוחנן בן זכאי לברור חיל תנא קול ריחים בבורני שבוע

hommes pour amener un changement aussi inattendu dans leur situation réciproque? Nos sources ne le disent pas, mais

הבן שבוע הבן אור הנר בברור חיל משתה שם משתה שם תנו רבנן צדק צדק תרדף הלך אחר חכמים לישיבה אחר ר אליעזר ללוד אחר ר׳ יוחנן בן זכאי לברור חיל אחר ר׳ יהושע לפקיעין אחר רבן גמליאל ליבנה אחר ר יוסי לציפורי אחר ר׳ חנניה בן תרדיון לסיכני אחר ר׳ מתיא לרומי אחר ר׳ יהודה בן בתירה לנציבין אחר [ר׳ חנניה בן אחי] ר יהושע לגולה אחר ר׳ [יוחנן בן נורי] לבית שערים אחר חכמים ללשכת הגזית. «Les docteurs enseignent que le verset, Recherche la justice, la justice (*Deuteronome*, XVI, 21), veut dire qu'il faut se rendre auprès d'un bon tribunal, chez R. Éliézer, à Lydda, ou chez R. Iohanan ben Zacaï, à Berour Ḥaïl. On lit dans une baraïta : Les moulins (à main) résonnent-ils à Bourni, c'est qu'il y a une circoncision : voit-on la lumière briller à Berour Ḥaïl, c'est qu'il y a un repas (de noces). Les docteurs enseignent encore que le verset, Recherche la justice, la justice, veut dire qu'il faut suivre les docteurs dans leurs académies, R. Éliézer à Lydda, R. Iohanan b. Zacaï à Berour Ḥaïl, R. Josué à Pekiïn, Rabban Gamliel à Iabné, R. Akiba à Bené Berak, R. José à Sepphoris, R. Ḥanania b. Teradion à Sicni, R. Matthia à Rome, R. Iehouda b. Bathyra à Nisibe, [R. Ḥanania, le fils du frère de] R. Josué dans la captivité, R. [Iohanan ben Nouri] à Bèt Schearim, enfin les docteurs siégeant dans la salle en pierres taillées du temple.» Pour les mots que nous avons ajoutés au texte, voyez Schorr, *Hahaloutz*, IV (Breslau, 1859), p. 78, et mes observations insérées dans le *Ben-Chanania*, année 1867, *Forschungen*, p. 179. L'académie de Berour Ḥaïl est nommée ici comme siége de R. Iohanan à côté de celle de Iabné, à la tête de laquelle se trouvait R. Gamliel. Ailleurs, nous voyons R. Josué se rendant à Berour Ḥaïl auprès de R. Iohanan, j. *Demaï*, III, 1 (23 b); *Ma'aserot*, II, 3 (49 d); tosefta *ibid.* c. II. La baraïta citée dans le Thalmud se lit encore sous une forme un peu différente, j. *Ketubot*, I, 5. La dernière phrase, où il est question de l'ancienne salle du temple qui fut le siége du premier sanhédrin (voy. ci-dessus, p. 92), n'est sans doute qu'un pieux souvenir rendu au sanctuaire vénéré et aux docteurs célèbres qui y avaient été réunis. — Après R. Iohanan, il n'est pas plus question de Berour Ḥaïl, qu'on ne parle de Pekiïn ou Bekiïn (j. *Hagiga*, I, 1) après le temps de R. Josué. L'un et l'autre endroit empruntaient une notoriété passagère à la célébrité des docteurs qui y enseignaient. Cependant, pour Bekiïn, nous savons qu'il était situé entre Iabné et Lydda (*ibid.*); nous avons quelques raisons de supposer que Berour Ḥaïl se trouvait entre Iabné et Emmaus. En effet, après la mort de R. Iohanan, ses disciples se rendent à Iabné, excepté R. Éléazar ben Arach, qui va rejoindre sa femme à Emmaus et jouir des charmes de cet endroit

il est permis de le supposer. Le nom de Hillel était respecté et avait imposé même à un Hérode[1]; pendant deux siècles les partisans de ses opinions et de ses doctrines se faisaient un honneur de l'adopter comme drapeau de leur école. Si Siméon Ier est peu connu dans l'histoire, Gamliel Ier paraît avoir joui d'une grande influence auprès de Cypros, la femme asmonéenne d'Agrippa Ier, et dans le sanhedrin, où, siégeant probablement par la volonté de cette reine, il sut contre-balancer le pouvoir jusque-là peu contesté des grands prêtres, et amener par ses paroles sages et modérées la mise en liberté de Pierre, l'apôtre[2]. Nous venons de retracer le rôle de Siméon II au début de la guerre des Juifs, parce que, malgré leur peu d'importance, ces faits ne témoignent pas moins d'une âme pieuse et d'un caractère conciliant; car, dans un temps agité par des passions aussi ardentes, il n'était pas facile d'être à la fois l'ami et le confident d'un Jean et le conseiller écouté avec bienveillance d'un Hanan[3]. Des ancêtres d'une telle valeur donnèrent à la famille de Gamliel II un éclat qu'aucune autre famille juive de l'époque ne put égaler. Cette illustration héréditaire était soutenue par une grande fermeté personnelle, qui allait quelquefois jusqu'à la dureté, mais qui savait aussi se plier aux circonstances avec une merveilleuse souplesse. Encore jeune lors de l'émigration vers Iabné, puisqu'il était assis aux pieds de R. Iohanan ben Zacaï, il semble avoir possédé

(*Midrasch* sur *Kohélet*, VII, 7; *Abot derabbi Nathan*, c. XIV; cf. *Sabbat*, 147 b.). Vespasien avait établi près de cette ville un camp pour la cinquième légion (*B. J.* IV, VIII, 1), et, après la prise de Jérusalem, huit cents vétérans de l'armée romaine s'y fixèrent (*ibid.* VII, VI, 6).

[1] Voyez ci-dessus, p. 159, note 1 et Josèphe, *A. J.* XV, X, 4.

[2] Ci-dessus, p. 213.

[3] Ci-dessus, p. 271. Son fils, Gamliel II, conservait encore des souvenirs du temps où il vivait avec son père à Jérusalem. (Voyez m. *Eroubin*, VI, 2.)

déjà de la maturité, et une vigueur qui commençait à faire défaut à son maître, parvenu à un âge très-avancé [1]. Le vieillard traitait ses disciples comme ses égaux; il les écoutait avec une bienveillance paternelle, sollicitait avec douceur leurs opinions et leur subordonnait même souvent la sienne sans honte ni regret [2]. Au milieu d'hommes d'une grande valeur, tels que R. Éliézer ben Hyrcanos, R. Josué ben Ḥanania, R. Éléazar ben Arach, R. Siméon ben Nathanel, R. José Haccohen et R. Gamliel lui-même, une liberté d'allures semblable dégénérait facilement en anarchie. L'indépendance des caractères, la divergence profonde des opinions, que R. Iohanan lui-même se plaisait à retracer dans un tableau aussi vrai que gracieux [3],

[1] Voyez p. 276, note 1.

[2] m. *Abot,* II, 9; *Baba-bathra,* 10 b.

[3] m. *Abôt*, II, 8 : «R. Éliézer ben Hyrkanos est un puits cimenté, qui ne perd pas une goutte; R. Josué ben Hanania fait le bonheur de sa mère; R. José est pieux, R. Siméon b. Nathanel craint le péché, R. Éléazar ben Arach est une source abondante.» *Abot derabbi Nathan*, c. XIV : «Éliézer ben Hyrcanos est un puits cimenté qui ne perd pas une goutte, une cruche poissée dans laquelle le vin se conserve; Josué ben Ḥanania est un triple fil qui ne rompt pas facilement (allusion à *Kohélet*, IV, 12); José Haccohen est l'homme pieux de l'époque; Siméon ben Nathanel (il faut lire ainsi, à la place d'Ismaël b. Ḥanania) ressemble à une citerne (ערמה probablement dans le sens de عرم) dans le désert, qui garde l'eau; heureux le disciple dont les opinions sont acceptées et citées par son maître! Éléazar ben Arach est un torrent impétueux et une source abondante dont les eaux jaillissent et débordent.» Dans la mischna d'Abot que nous venons de citer, R. Iohanan considère R. Éliézer ben Hyrcanos, ou selon une autre tradition, R. Éléazar b. Arach, comme d'une valeur égale à tous les autres docteurs d'Israel. Le dernier, une fois à Emmaüs (voy. p. 307 note 1), abandonne toute étude. (Voy. *Sabbat*, 147 b; *Midrasch* sur *Kohélet*, VII, 7, et l'explication ingénieuse de M. Hirschfeld dans le *Ben-Chanania*, 1866, *Forschungen*, col. 67.) Cependant, tant qu'il était sous la direction de son maître, il s'occupait même de métaphysique ou du *Récit du char* (מעשה מרכבה, voyez chapitre I d'Ézéchiel), et il avait des visions. Joseph ou José Haccohen (voyez ci-dessus, p. 258, note 1) et Siméon ben Nathanel, ce dernier, cousin de R. Gamliel II (tosefta *Aboda-zara*, c. III), bien qu'ils cherchassent à imiter R. Éléazar b. Arach (j. *Ḥagiga*, II, 1, qui paraît plus cor-

s'effaçaient volontiers devant le sourire aimable du vieillard, qui traitait tous ses disciples avec la même bonté. Mais quels dangers recèle un tel état de choses, si ce régime trop doux allait se prolonger encore, à un moment où l'unité de la doctrine, l'uniformité du culte, l'autorité d'une direction homogène, pouvaient et devaient former le seul lien des débris dispersés du judaïsme!

Assis à côté de ses condisciples, R. Gamliel paraît avoir pressenti ces périls : plein d'énergie et soutenu par la conscience de sa propre valeur, il se mit résolûment et avec l'agrément des Romains à la tête de la nation, en laissant à R. Iohanan ben Zacaï la direction de son école[1]. C'est alors probablement que R. Iohanan émigra vers Berour Ḥaïl, en abandonnant Iabné à R. Gamliel. Celui-ci, en sa qualité de chef du

recte que *Hagiga*, 14 b), ne semblent pas avoir eu d'importance comme docteurs de la loi. L'épithète de *pieux* ou *ḥasid*, que José reçut de son maître, est du reste pleinement justifiée par ce que nous savons sur son compte. (Voyez sur José, en outre des passages cités ci-dessus, p. 256, note 1, m. *Ḥalla*, IV, 12; *Sabbat*, 19 a; *Moed-katan*, 23 a (voy. j. *Iebamot*, XIII, 2; *Abot derabbi Nathan*, c. XVI, où une histoire semblable est racontée de R. Éliézer b. H.); m. *Mikwaot*, X, 1.)

[1] Y avait-il déjà du temps de Gamliel II deux dignitaires à Iabné, un nasi et un ab-bèt-din? Partout ailleurs où il y avait un tribunal, et nous en avons vu nommer plusieurs, ci-dessus, p. 307, le collége était présidé par un docteur qui en était l'ab-bèt-din; à Iabné, ce me semble, R. Gamliel, était à la fois nasi et président du tribunal. Le nom de *patriarche* qu'on donnait hors du cercle judaïque au nasi répondait bien moins à ce dernier titre qu'à celui d'ab-bèt-din (en hébreu, ראש בית אב). Dans m. *Rosch-haschana*, IV, 4, on entend par Rôsch-bèt-din évidemment le nasi, puisqu'il s'agit dans ce passage de la fixation des fêtes, ce qui était une des fonctions à laquelle le patriarche tenait le plus. (Voyez aussi *ibid.* II, 7.) Enfin, quel docteur de l'époque de R. Gamliel II est désigné comme son second ou son ab-bèt-din? Nous ne nous rappelons aucun passage rabbinique où l'on ait fait mention d'un tel fonctionnaire. La question soulevée par le Thalmud *Baba-kamma*, 74 b : והא ר׳ יהושע אב בית דין הוה, «mais R. Josué n'était-il pas *ab-bèt-din*?» repose justement sur un anachronisme, et nous craignons donc fort que, dans cette circonstance encore, on n'ait fait remonter trop haut une insti-

tribunal, exigea que les témoins venant déposer de l'apparition de la nouvelle lune, se rendissent auprès de lui, quelle que fût sa résidence au moment de l'interrogatoire, tandis que R. Iohanan ben Zacaï, tout en étant dans sa nouvelle résidence, tenait à maintenir pour Iabné, le siége du bèt-din, le privilége qu'avait eu autrefois Jérusalem. « R. Gamliel, nous est-il raconté, étant allé demander son investiture au gouverneur de la Syrie et ayant tardé à revenir, on décida pendant son absence que l'année aurait un treizième mois, toutefois à la condition que le nasi, à son retour, donnerait son consentement[1]. » Ce passage prouve, en premieur lieu, que le gouvernement romain intervenait dans la nomination des patriarches et que R. Gamliel avait su appuyer son autorité sur la force imposante du vainqueur; il présente aussi une transaction quant à la fixation si importante des fêtes et des néoménies : les décisions du tribunal étaient prises à Iabné, mais, pour qu'elles fussent valables, Gamliel les soumit à son approbation. Représentant de ses coreligionnaires en face du gouvernement romain, Gamliel II reprit, le premier de sa famille, le titre de *nasi,* qui avait été abandonné depuis que le sanhédrin avait perdu son pouvoir sous Hérode.

Les usurpations de ce genre, exercées au nom du salut public, infligent toujours une tache originelle à celui qui les

tution qui prit peut-être seulement naissance au moment où il fallait donner un titre distinct à R. Éléazar ben Azaria (voyez ci-desssous, p. 329), ou bien pendant le long intérim entre Gamliel II et son fils Siméon, et qu'on maintint surtout à l'époque où le patriarcat, solidement établi et devenu héréditaire dans une famille, fut plutôt une charge politique qu'une dignité religieuse et savante.

[1] m. *Eduïot*, VII, 7 : ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות מטפסר בסוריא ושהא לבוא ועברו את השנה על תנאי לכשירצה רבן גמליאל השנה מעוברת. Voyez aussi *Sanhédrin*, 11 a, où il y a quelques différences peu importantes.

commet, et les docteurs juifs, qui avaient l'esprit naturellement frondeur, ont souvent fait une opposition assez rude à R. Gamliel et à ses descendants. Tout paraît cependant démontrer que R. Iohanan, en quittant Iabné pour se rendre à Berour Haïl, eut la consolation d'y être suivi par ses disciples. L'école de Berour Haïl, où il enseignait, est vantée dans une baraïta, à côté de celle de Iabné, présidée par R. Gamliel[1]. Les paroles de R. Iohanan, que le verset, « Lorsque le nasi commet un péché (*Lévitique,* IV, 22) signifie : Heureuse la génération où le nasi, commettant un péché involontaire, se sent aussi obligé de faire un sacrifice[2], » renferment peut-être une allusion au ressentiment que l'élévation de R. Gamliel lui faisait éprouver. A son lit de mort, il était entouré de ses cinq disciples fidèles, dont l'un, R. Éliézer, était cependant le beau-frère, et un autre, R. Siméon ben Nathanel, le cousin de R. Gamliel. « Lumière d'Israël, colonne de droite, marteau solide, lui dirent-ils, pourquoi pleures-tu? — R. Iohanan répondit : Je verserais des larmes si l'on devait me conduire devant un roi en chair et en sang, qui, aujourd'hui vivant, sera peut-être demain couché dans la tombe, dont le courroux ne serait pas un courroux éternel, dont la prison ne serait pas une prison éternelle, dont la condamnation à mort ne me ferait pas subir une mort éternelle, devant un roi que je pourrais fléchir par mes paroles ou corrompre avec mon argent; et je ne pleurerais pas au moment où l'on va me conduire devant le roi des rois, le saint, loué soit-il! le vivant, l'éternel, dont le courroux, s'il m'atteignait, durerait éternellement, dont la prison, si elle m'enfermait, m'enfermerait éternellement, dont

[1] Voyez p. 307, note.

[2] *Horaïot*, 10 b : תנו רבנן אשר נשיא יחטא אמר רבן יוחנן בן זכאי אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו.

le jugement, s'il prononçait la peine de mort contre moi, me frapperait éternellement, devant le roi que mes paroles ne sauraient fléchir ni mon argent corrompre, alors que deux voies, le jardin d'Éden (le paradis) et la vallée de Hinom (la Géhenne) s'ouvrent devant moi sans que je sache laquelle des deux on me fera prendre! — Donne-nous ta bénédiction, répondirent les disciples. — Puissiez-vous craindre le ciel comme vous craignez un simple mortel! — Pas d'avantage? — Certes, ne savez-vous pas que l'homme en commettant un péché, dit : Pourvu que personne ne me voie[1]! »

La huitième mesure ou *tikkana*, qui dispensait les prosélytes du quart du sicle pour l'achat d'une colombe, avait une double portée. R. Iohanan déclarait ainsi la période des sacrifices définitivement close[2], et facilitait en même temps l'entrée des païens au sein du judaïsme. C'était bien là le disciple de l'ancien Hillel, qui avait recommandé de rendre la loi accessible aux païens[3]; c'était le même R. Iohanan qui, dans une de ses charmantes conversations avec des amis plus jeunes, qui se pressaient autour de lui, fait abandon de sa propre opinion pour approuver l'interprétation de *Proverbes*, XIV, 34, proposée par R. Nehounia ben Hakkanna[4] : « La justice relève une

[1] *Berachot*, 28 b.

[2] Voyez note XIV, à la fin de ce volume.

[3] Voyez ci-dessus, p. 181.

[4] R. Nehounia ne figure pas autrement parmi les cinq disciples de R. Iohanan (p. 309, note 3). Il est rarement mentionné dans la Mischna; *Berachot*, IV, 2, on rapporte de lui deux prières qu'il récitait, l'une en entrant dans la Bèt-Hammidrasch, l'autre lorsqu'il en sortait; *Abot*, III, on lui attribue la maxime qu'en se soumettant spontanément au joug de la loi, l'homme est délivré du joug de l'Empire et de celui des affaires mondaines; une troisième fois, *Eduïot*, VI, 3, on donne une discussion assez longue qu'il engage avec R. Éliézer et R. Josué sur une question de pureté légale. Les deux premiers passages font supposer que R. Nehounia était très-assidu à l'étude de la Loi. En effet, le Thalmud lui attribue un système de

nation, et la charité sert de sacrifice expiatoire pour Israël et les autres peuples.» D'après une autre version, il aurait ajouté : «De même que le sacrifice expiatoire fait accorder le pardon des péchés à Israël, de même la justice aux païens[1].»

Cette manière de considérer les sacrifices, qui allait souvent jusqu'au dédain, avait été répandue depuis bien des siècles par les prophètes; elle servait en ce moment à consoler

déductions particulier qu'il aurait appliqué à toute la Loi et enseigné à R. Ismaël, de même qu'il parle d'un autre système de déductions, employé par Nahoum de Gimso et transmis par lui à R. Akiba (*Schebouot*, 26 a). Ces deux systèmes sont exposés ci-après, chap. XXIII. — Seulement, on peut s'étonner de rencontrer si peu dans nos sources rabbiniques les noms de Nehounia et de Nahum, de ces deux hommes dont l'enseignement aurait exercé une influence si décisive sur deux docteurs d'une aussi grande importance. On peut ensuite être frappé de la similitude de ces deux noms, qui au fond sont identiques, et qu'on paraît avoir en effet confondus, *Sifra* sur *Lévitique*, XIV, 21 (éd. de Vienne, 1862, fol. 72 c; voy. la note et *Megilla*, 28 a). En dernier lieu, on trouve un Nehemia d'Imsou (נחמיה העימסוני) dont le nom se rapproche encore par son origine de celui de Nahum de Gimso (נחום איש גמזו), et qui aurait été pendant vingt-deux ans le disciple de R. Akiba, tandis que Nahum est présenté comme le maître de ce docteur (j. *Berachot*, IX, 7; *Sota*, V, 5; comparez *Pesahim*, 22 b et les passages parallèles). Il y a là tous les éléments d'une confusion que nous ne savons pas débrouiller. — R. Nehounia ben Hakkanna est aussi un des héros de la littérature pseudo-épigraphique de la Kabbale. La maxime que nous venons de citer en son nom ne doit certes pas être comprise comme le veulent les commentateurs, que Dieu, en récompense d'une vie consacrée à l'étude de la Loi, facilite à l'homme pieux ses rapports avec le pouvoir établi et fournit largement à ses besoins. Elle renferme plutôt la pensée que l'absorption dans l'étude sacrée détache celui qui s'y livre du souci des choses humaines et le rend invulnérable aux viscissitudes du temps et de la fortune. Cette tendance vers le mysticisme nous ferait comprendre pourquoi R. Nehounia, pas plus que R. José Haccohen et R. Siméon ben Nathanel, n'est mêlé aux discussions rabbiniques. Nous avons vu du reste plus haut, que ces deux derniers disciples de R. Iohanan s'occupaient du *récit du char*. (Voyez ci-après, p. 386, note 4.)

[1] *Baba-bathra*, 10 b: צדקה תרומם גוי וחסד לישראל ולאומים חטאת Puis : כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אומות העולם.

les âmes pieuses de l'autel renversé; mais on se tromperait fort si, de la résignation avec laquelle R. Iohanan supportait la suppression forcée de cette partie du culte juif, on allait conclure que les docteurs étaient devenus moins rigides pour l'application de la loi en général. Bien au contraire, l'attachement au judaïsme et à sa tradition grandit de toute la haine que les derniers événements inspiraient contre les Romains et le paganisme. On sait que les chrétiens de la Judée eux-mêmes ne se détachaient point des obligations que la religion de Moïse impose à ses sectateurs, et que les prosélytes païens, faits dans cette partie de la Palestine, étaient d'ordinaire soumis à toutes les cérémonies prescrites par la loi juive. Du reste, il n'était pas nécessaire de traverser les mers [1] pour faire des conversions; les païens éprouvaient de toutes parts le besoin de nouvelles croyances. Depuis Hillel, un siècle de plus avait passé sur les anciennes superstitions et les avait minées peu à peu. Dans les basses classes, la haine invétérée entre Juifs et païens était restée la même; mais dans les couches plus élevées de la société il y eut, sans doute, des deux côtés, un rapprochement. On lisait la Bible en langue vulgaire, et qui peut dire l'effet produit par ce singulier livre sur des hommes ne connaissant que l'erreur, présentée sous une forme ravissante par leurs poëtes, ou la vérité, enseignée avec une méthode rigoureuse par leurs philosophes! Aussi, selon le tour d'esprit particulier du lecteur, c'était le sourire moqueur sur les lèvres ou des pressentiments étranges dans le cœur, qu'il abordait le docteur juif ou chrétien dont il recherchait la conversation.

[1] Certes, le marchand qui avait converti au judaïsme la famille royale d'Adiabène trouvait Izatès bien loin de la Judée; mais rien n'indique que ce Ḥanania n'était pas un juif babylonien. (Voyez ci-dessus, p. 224.)

Les livres thalmudiques nous ont conservé quelques-uns de ces entretiens entre un païen et R. Iohanan ben Zacaï. « Votre manière de procéder avec la vache rousse ressemble bien à des pratiques de sorcellerie, » dit un *goï* ou idolâtre à ce docteur[1]; un autre lui demande : « Nous avons nos fêtes, vous avez les vôtres; nous avons nos calendes, nos saturnales, le jour de l'avénement d'un empereur, vous avez votre Pâque, votre Pentecôte, votre fête des Tabernacles; quelle est donc la fête qui nous est commune[2]? » Un certain nombre de questions sont adressées à ce docteur par un chef ou prince (שר) sur des contradictions qui se rencontrent dans le Pentateuque : par exemple entre *Nombres,* III, 22, 28, 34, où l'on fait le recensement des mâles âgés de plus d'un mois des trois branches lévitiques, et le total donné, *ibid.* 39, qui est inférieur de trois cents aux chiffres dont cette somme est formée. Puis, entre *Exode;* XXXVIII, 26, et 27, quant au résultat du prélèvement d'un demi-sicle par tête[3]; enfin, entre *Genèse,* I, 20, et II, 19, pour la création des animaux, formés de l'eau selon le premier passage et de la terre d'après le second[4]. L'interrogateur qui paraît si versé dans les Écritures porte le nom probablement corrompu de *Kanterokos*[5]. On se rappelle aussi le ministre de

[1] *Bamidbar-rabba*, 10 : שאל גוי אחד את ר׳ יוחנן בן זכאי אילין עובדייא דאתון עבדין נראין כמין כשפים וכו׳.

[2] *Midrasch-rabba* sur *Deutéronome*, XXVIII, 12 : מעשה בגוי אחד ששאל את ריב״ז אמר לו אנו יש לנו מועדות ואתם יש לכם מועדות אנו יש לנו קלנדא סטרנליא וקרטיסים ואתם יש לכם פסח עצרת וסוכות איזה יום שאנו ואתם שמחים. Ces mêmes fêtes païennes sont mentionnées, m. *Aboda-zara*, I, 3; les mots exotiques se reconnaissent facilement sous leur enveloppe hébraïque.

[3] Ces deux questions se lisent *Bechorot*, 5 a.

[4] *Houllin*, 26 b et *Béreschit-rabba*, c. XVII.

[5] קונטריקוס ou קונטריקון. Dans *Bamidbar-rabba*, c. IV, où se rencontre aussi

la reine Kandaké, qui est présenté assis sur son char pour se rendre à Jérusalem et se livrant à des méditations sur les prophéties d'Isaïe (*Actes,* VIII, 27 et suiv.).

L'opinion de R. Iohanan sur l'éternité de la Loi et sur l'impossibilité d'en rien changer, à l'exception des parties qui, comme les sacrifices, étaient nécessairement sans application après la destruction du temple, est exprimée clairement dans un paragraphe de la Mischna, qui renferme peut-être en même temps une allusion aux doctrines de Paul. « R. Josué dit : J'ai une tradition de R. Iohanan ben Zacaï..... qu'Élie ne viendra pas pour déclarer purs les uns et impurs les autres, pour rapprocher ceux-ci et écarter ceux-là, mais pour écarter ceux qu'on avait rapprochés de force et rapprocher ceux qu'on avait écartés de force. Telle était la famille de Bèt-Zeripha, de l'autre côté du Jourdain, que Ben-Siôn avait repoussée avec violence; il y avait une autre famille dans cette contrée que Ben-Sion avait attirée arbitrairement. De telles familles seront déclarées pures et rapprochées ou impures et repoussées par

la question relative au nombre des lévites, on lit : הונגטים הגמון; puis j. *Sanhédrin*, I, 4 (19 b), il est appelé אנגטום ה', et il exprime son étonnement, de ce que (*Exode*, XXI, 29) le propriétaire du bœuf *sujet* à *heurter* est condamné à mort. Ce gouverneur aimait à railler R. Iohanan, puisqu'il débute une fois par les mots : « Votre maître Moïse était un voleur, ou il ne savait pas calculer. » Aussi R. Iohanan lui donne-t-il quelquefois une réponse plutôt évasive que sérieuse, et s'en excuse auprès de ses disciples en leur disant : « Cela vous déplaît-il que j'aie repoussé mon ennemi avec un brin de paille! » (קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש); ailleurs (*Sanhédrin*, l. c.), ses disciples lui disent : « Celui-là, tu l'as repoussé avec un roseau, mais quelle réponse nous donnes-tu à nous (לזה דחית בקנה ולנו מה אתה משיב). » — *Sifré* sur *Deut.* § 351, on rencontre un אגניטוס ה' qui paraît encore être le même et qui a un entretien avec R. Gamliel. M. Schorr, *Haḥalutz*, VII, 82, note, pense que ce pourrait bien être Ignace, évêque d'Antiochie, qui vivait à cette époque (Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, XXII). Mais le titre de *hegmon* (ἡγεμών) n'est donné qu'aux gouverneurs de la Syrie.

Élie [1]. « Ainsi Élie, le grand prophète, au nom duquel se rattachaient les pensées d'un avenir meilleur, avait une connaissance parfaite de la Loi, au point de pouvoir résoudre toutes les difficultés et éclaircir toutes les obscurités; il possédait aussi une clairvoyance et une pénétration d'esprit qui lui permirent de faire disparaître les doutes, les incertitudes dans les faits [2]; mais on ne lui attribuait ni la mission, ni la faculté d'abroger le moindre commandement, et ce qui était interdit à Élie ne pouvait être accordé à personne [3].

[1] m. *Eduïot*, VIII, 7 : ..... אמר ר׳ יהושע מקובל אני מר׳ יוחנן בן זכאי שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן ורחקה בן ציון בזרוע ועוד אחרת היתה שם וקרבה בן ציון בזרוע כגון אלו בא אליהו לטמא ולטהר לרחק ולקרב. Voyez ci-dessus, p. 195, note 3. — Geiger, *Lehrbuch der Mischnah*, II, p. 50 et suiv.

[2] Voyez ci-dessus, p. 60.

[3] Dans m. *Sota*, V, 2, on exprime bien au nom de R. Iohanan l'espérance qu'une génération future abrogerait un cas d'impureté maintenu de son temps; mais il s'agit dans ce paragraphe d'un usage que R. Iohanan regardait comme n'ayant aucun fondement dans la loi, et qu'il craignait néanmoins d'abolir. — Le Thalmud *Soucca*, 28 a, donne des éloges au savoir étendu et aux mœurs pures de notre docteur; ce morceau est precédé des mots אמרו עליו, ce qui lui donne un caractère légendaire. (Voyez ci-dessus, p. 277, note 1.) D'après m. *Sabbat*, XVI, 7, R. Iohanan, probablement pendant un séjour accidentel, aurait rendu une décision à *Arab* (ערב), petite ville de la Galilée située non loin de Sepphoris (j. *Berachot*, IV, 1, et *Ta'anit*, IV, 1), et habitée par le fameux thaumaturge R. Hanina b. Dosa (*ibid.*), qui paraît avoir été un disciple de R. Iohanan (*Berachot*, 34 b).

CHAPITRE XX.

RABBAN GAMLIEL II, ET LES DOCTEURS DE SON TRIBUNAL.

Après la mort de R. Iohanan, ses disciples quittèrent Berour Haïl; deux d'entre eux, portés à la vie contemplative, semblent avoir déserté le Bèt Hammidrasch et ses discussions casuistiques; un seul, le disciple préféré du maître, s'abandonna à l'oisiveté au sein de sa famille[1]; R. Éliézer et R. Josué, qui étaient déjà des docteurs célèbres et qui avaient leur école, l'un à Lydda et l'autre à Bakiïn, se rendirent néanmoins à Iabné auprès de R. Gamliel II, le chef reconnu et autorisé du judaïsme. Gamliel, grâce aux ressources de son esprit organisateur, sut continuer l'œuvre commencée par R. Iohanan, et donner à cette ville une importance telle, que les Juifs des diverses contrées paraissent s'y être rendus pendant les trois fêtes comme ils avaient eu autrefois l'habitude de faire le pèlerinage à Jérusalem. De même qu'on avait profité du voyage à la ville sainte pour y rechercher l'avis du sanhédrin et des écoles sur les cas douteux qui s'étaient présentés pendant l'année, de même on soumettait les questions qu'on ne savait pas résoudre au bèt-din, présidé par le descendant de Hillel[2].

[1] Voyez ci-dessus, p. 306, note 4.

[2] Ceci me paraît résulter de m. *Para*, VII, 6, comparée avec tos. *ibid.* c. VI : הלכה זו עלו עליה בני אסייה שלשה רגלים ליבנה וברגל השלישי הכשירו להן. «Pour cette décision, les habitants de l'Asie s'étaient rendus aux trois fêtes à Iabné; à la troisième fête seulement on leur donna l'arrêt de pureté.» (Voyez encore tosefta *Mikwaot*, c. IV, et en Asie, Rappoport, *Erech Millin*, p. 155.) Le verbe עלה, «monter,» employé mal à propos dans ce passage, puisqu'on ne montait pas pour se rendre de Sardes, en Asie Mineure, à Iabné qui était un port de

Ce tribunal, qui n'était qu'improprement et rarement appelé de l'ancien nom de *sanhédrin*, se composait pour le moins du patriarche assisté de deux, quatre ou six anciens. Mais il comptait tantôt vingt-quatre docteurs, tantôt trente-deux, trente-huit ou trente-neuf, et montait même à soixante et douze [1], sans doute, d'après l'importance de la décision qu'on allait prendre, et aussi d'après le nombre plus ou moins considérable de rabbins que le hasard ou quelque événement extraordinaire avait réunis à l'endroit où se trouvait le chef. Car il y avait de savants légistes dispersés dans les différentes localités de la Palestine; ces hommes, assistés de deux, trois ou quatre collègues, jugeaient les questions civiles ou religieuses qui étaient portées devant eux[2]. Dans les grandes circonstances ils se rendaient à Iabné, considérée comme le siége de la cour suprême.

mer, s'explique cependant par le souvenir du pèlerinage à Jérusalem, situé sur une hauteur, pour lequel la Bible se sert constamment de ce mot. — Du reste, l'habitude «de se rendre auprès de son maître pendant les trois fêtes de Pâques, de Pentecôte ou des Tabernacles» (חייב אדם לקבל את פני רבו ברגל), est invariablement suivie par les docteurs et n'a pas d'autre origine. (Voyez *Sifré* sur *Nombres*, § 148 et *Menahot*, 68 b, où un rabbin dit: «Ceci arriva à Pâques, et lorsque je revins pour la Pentecôte, etc.»)

[1] On trouve le nombre de 24, tosefta *Oholot*, c. XXVIII; celui de 32, tos. *Mikvaot*, c. VIII, j. *Iebamot*, I, 5; celui de 38, *Sifré* sur *Nombres*, § 124; et celui de 72, m. *Sebahim*, I, 5 et *Iadaïm*, III, 5; IV, 2. Ces citations ont été réunies par M. Abraham Krochmal dans le *Hahaloutz*, II (Lemberg, 1853), p. 44 et 45. Ce concours de soixante et douze docteurs, qui me paraît n'avoir jamais été dépassé, se comprend puisqu'il s'agissait du jour où R. Gamliel fut temporairement destitué. (Voy. ci-après, p. 327.)

[2] Voyez *Sanhédrin*, 17 b, cité ci-dessus, p. 88, note 1. Pour comprendre la fin du passage il faut se rappeler qu'aucun de ceux qui n'avaient pas encore acquis le titre de rabbi, et Siméon était du nombre, ne pouvait s'asseoir dans les fauteuils des juges. Je serais porté à croire qu'au nombre des Anciens de Iabnèh il manque un nom, Siméon ne pouvant être considéré que comme le personnage «qui pouvait comprendre.» Sans doute, le sanhédrin désigne ici le bèt-din, comme on parle du reste toujours du בית דין שביבנה. (Voy. *Sifré* sur *Deutéronome*, §§ 150

Cette cour ne réglait pas seulement les intérêts généraux du judaïsme, elle ne se contentait pas de prononcer dans des cas spéciaux pour lesquels les tribunaux locaux n'avaient pas réussi à trouver une solution, mais elle soulevait aussi des problèmes de législation purement théoriques, et soumettait, à la discussion des docteurs assemblés, des principes abstraits restés douteux et qu'on cherchait à arrêter et à fixer définitivement. Comme tout rabbin titré, ou ayant reçu l'ordination, avait accès à ces réunions, et que les décisions étaient prises à la majorité des voix, on commençait toujours par «compter» le nombre des membres présents[1].

Le bèt-din était à la fois un tribunal et une école. En écoutant les débats que soulevaient les docteurs occupés à juger les différends portés devant eux, ou à discuter longuement et subtilement des questions de théorie, les disciples, debout derrière une barrière[2], apprenaient ce qu'il fallait pour devenir juges et docteurs à leur tour. La célébrité du rabbin et la localité où il enseignait attiraient les jeunes aspirants, et Iabné, où R. Gamliel II exerçait son pouvoir suprême, devint la première et la plus importante académie de la Palestine. Cependant un gardien veillait à la porte de la maison où se tenaient les réunions, et les élèves surtout n'étaient pas toujours admis.

et 154; j. *Sanhédrin*, XI, 4, et ailleurs.) Il en est de même dans le passage *Rosch-haschana*, 31 a, où, parmi les migrations du sanhédrin, est nommée, comme la quatrième, ומירושלם ליבנה, «celle de Jérusalem à Iabné.» En confondant l'ancien sanhédrin avec le bèt-din, M. Grætz (III, 157), parlant de Bettar, dit «que cette ville n'avait peut-être qu'un sanhédrin de 23 membres.» De 23 membres seulement! Mais la compétence restreinte des tribunaux n'exigeait nulle part, pas même à Iabné, un nombre plus considérable que celui de sept juges.

[1] De là l'expression si fréquente : נימנו וגזרו.

[2] j. *Ta'anit*, IV, 1 : העומדין אחורי הגדר. Les disciples auraient-ils eu un chef, ראש גדר, et Akiba aurait-il porté ce titre? (Voyez *Rosch-haschana*, I, 5 et ci-après, p. 373, note).

« Tout disciple suspect de montrer au dehors ce qui n'était pas dans son intérieur, » comme s'exprime le Thalmud [1], était exclu. On dirait difficilement si l'on craignait les Juifs qui s'étaient affiliés à la nouvelle secte et qui se mêlaient à tout propos à leurs coreligionnaires, ou si l'on redoutait les espions que le gouverneur de la Syrie semble avoir payés au milieu de ce peuple remuant. On nous raconte du moins que le « gouvernement envoyait un jour auprès de R. Gamliel deux légionnaires romains pour s'instruire dans toutes les branches de la science sacrée; à la fin ils lui dirent : Toute votre doctrine mérite des éloges, excepté les deux choses suivantes : vous défendez aux juives de servir de sages-femmes ou de nourrices aux païennes, tandis que vous admettez les païennes à rendre ces services aux femmes juives; puis vous interdisez de jouir d'un bien volé à un Israélite, et vous permettez la jouissance d'un objet enlevé à un païen. R. Gamliel, continue notre source, ordonna aussitôt qu'il serait défendu dorénavant de garder le produit d'un vol fait à un païen, parce que ce serait une profanation du nom de Dieu [2]. »

La position de R. Gamliel, relativement à R. Éliézer et à R. Josué était très-difficile. Habitués à une indépendance complète sous la direction bienveillante de leur ancien maître,

[1] *Berachot*, 28 a : כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. Le gardien (שומר הפתח, *ibid.*) tenait probablement une liste des assistants, qu'il remettait au patriarche à son entrée dans la salle. R. Gamliel pouvait ainsi voir s'il se trouvait de ses adversaires parmi les disciples; car, d'après *Sifré* sur *Deutéron.* § 16, il n'engageait les assistants à soulever des questions que lorsqu'il s'était assuré qu'il ne rencontrait pas de malveillant dans son auditoire.

[2] j. *Baba-kamma*, IV, 3 (fol. 4 b); b. *ibid.* 38 a, dans les éditions non censurées. *Sifré*, ibid. § 344, avec quelques changements. Le mot לאושה, « à Uscha, » après le nom de R. Gamliel, qui ne se lit que dans le *Sifré*, paraît inexact, puisque ce docteur a vécu à Iabné. Ou bien, s'agirait-il de Siméon III, fils de Gamliel?

doués d'une science immense dans toutes les branches du savoir rabbinique, peut-être aussi plus âgés que le patriarche, puisque Josué, le plus jeune des deux, avait encore servi au temple comme lévite chanteur[1], ces docteurs ne se soumettaient que péniblement au frein d'une hiérarchie que Gamliel était décidé à maintenir avec fermeté. R. Éliézer était en outre le beau-frère de Gamliel : sa femme, Imma-Schalom, était la sœur du patriarche[2], et appartenait, par conséquent à une famille élevée et respectée. D'un caractère entier, il n'admettait aucun tempérament dans ses opinions, et ne transigeait jamais avec ses convictions tant qu'on ne les avait pas ébranlées par des raisons bonnes et valables. Comme première base de ses décisions, il considérait la Bible dans son sens naturel, ou la tradition, « ce qu'il avait entendu de son maître[3], » et sa prodigieuse mémoire avait retenu un nombre de *halachot* si considérable, qu'il pouvait en citer jusqu'à trois cents à l'occasion d'un seul commandement[4]. Aussi évitait-il volontiers de répondre aux questions neuves, pour la solution desquelles les anciens ne lui avaient rien transmis; s'il le fallait, cependant, il cherchait au fond d'une *halacha* reçue un principe qu'il pût généraliser et étendre au cas nouveau. La conclusion *a fortiori*, qu'il employait avec prédilection dans ses controverses, n'est à la vérité que l'art de dégager d'une proposition admise et incontestée un principe qui, à plus forte raison,

[1] *Sifré* sur *Nombres*, § 116 (36 a).

[2] *Sabbat*, 116 a. La légende s'est emparée de la jeunesse de R. Éliézer (voir *Béreschit-rabba*, c. XLII et parallèles, cités chez Græetz, IV, 43 et 44).

[3] *Soucca*, 27 a. Voyez aussi tosefta *Iebamot*, III, fin.

[4] j. *Sanhédrin*, VII, 13 : אמר ר׳ יהושע בן חנניה שלש מאות פרשיות היה ר׳ ליעזר דורש בפרשת מכשפה. C'est le commandement relatif à la sorcière, *Exode*, XXII, 17. Trois cents est souvent un chiffre indéfini chez les docteurs ; voy. p. e. j. *Iebamot*, I, 6. Comp. aussi, ci-dessus, p. 296, note.

doit trouver son application ailleurs, dans des conditions encore plus favorables[1]. Mais, dès qu'il ne réussissait pas à découvrir un rapport logique entre ses traditions et la question qu'on lui proposait, personne ne pouvait lui arracher une décision, et il répliquait invariablement: «Là-dessus je n'ai rien entendu.» Tel il pensait, tel il agissait et tel il enseignait. On conçoit qu'avec des dispositions semblables Éliézer était un parent et un collègue peu commode pour le patriarche. Aussi le dissentiment éclata-t-il au bout de quelque temps entre eux, et R. Gamliel excommunia son beau-frère[2]. L'effet principal de cette mesure fut l'exclusion de R. Éliézer du

[1] On trouvera les passages à l'appui de nos assertions dans Frankel, *Darké Hamischna*, p. 77 et suiv. Seulement, à notre avis, l'usage que faisait R. Éliézer du קל וחומר, ou de la déduction *a fortiori*, loin d'être en contradiction avec son principe relatif à la tradition, servait à le compléter. D'un autre côté, il n'y a rien d'étonnant qu'il se soit déclaré contre une pareille déduction dès qu'elle était en opposition avec l'opinion qu'il avait reçue. (Voyez *Houlin*, 129 b, où R. Éliézer ne répond pas לא שמעתי, mais כך שמעתי.) C'est là la rigoureuse application d'un seul et même principe qu'on louait tant chez ce docteur (השוה את מדתו; voir, outre les passages cités, Frankel, *l. c.* p. 78, *Eduïot*, VI, 3, où l'on demande à R. Éliézer : מה ראית לחלוק מדותיך, «pourquoi es-tu inconséquent?»).

[2] Voy. *Baba-metzia*, 59 b; j. *Moëd-katon*, III, 1 (81 d). R. Éliézer est nommé plusieurs fois dans le Thalmud שמותי, mot obscur, que les anciens paraissent avoir expliqué par «disciples de Schamaï» ou «Schamaïte.» Jost (*Histoire des Israélites*, etc. vol. III, liv. XI, note 18) et M. Frankel (*l. c.* p. 76) ont déjà fait observer ce qu'il y a d'invraisemblable dans cette interprétation, ce terme n'ayant jamais été appliqué à aucun disciple de l'ancien rival de Hillel; elle ne se justifie pas davantage grammaticalement. Le verbe שמת, au *phaël*, signifie «excommunier,» et l'on pourrait supposer qu'Éliézer avait porté le sobriquet de «l'excommunié;» mais encore faudrait-il משמת ou משמתא. On sait que la partie doctrinale ou halachique du Thalmud s'appelle aussi שמעתא, ἀκρόασις; les nombreuses décisions de R. Éliézer méritaient particulièrement ce nom, puisqu'il le faisait précéder du mot שמעתי, «j'ai entendu.» Cette circonstance ne peut-elle pas avoir attiré à ce docteur le surnom de שמעתי ou שמותי (comp. מוד pour מעד), qui serait alors un adjectif relatif parfaitement formé?

tribunal de Iabné et son éloignement définitif du centre des savants qui s'y réunissaient; de là l'impossibilité dans laquelle il se trouve de discuter et de faire valoir ses opinions[1].

Josué, issu d'une famille pauvre[2], avait des mœurs plus douces et une tournure d'esprit plus conciliante. R. Iohanan ben Zacaï, qui avait comparé Éliézer à un puits bien cimenté qui ne perd pas une goutte d'eau, disait simplement de Josué : « Heureuse la mère qui l'a enfanté[3]! » Plein de respect pour la tradition, même quand il ne peut en pénétrer le sens ni le motif, il ne la recherche pas, comme son ami; il ne se trouve pas à l'aise dans les régions où la liberté de son jugement est enchaînée par l'autorité solidement et inflexiblement établie, et il se plaint lorsqu'on sollicite son opinion sur une question douteuse au sujet de laquelle des docteurs anciens et considérés avaient déjà engagé la discussion sans pouvoir s'accorder[4]. Aux efforts que fait Éliézer afin de subordonner, par ses syl-

[1] Cette excommunication a été entourée par la postérité de légendes nombreuses qu'on peut lire dans les passages du Thalmud cités au commencement de la note précédente. (Voyez aussi J. Wiesner, *Der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 1864, p. 17 et suiv.) Nous ne croyons pas que cet acte ait eu pour R. Éliézer la portée qu'on lui a donnée plus tard.

[2] Voyez ci-après, p. 329.

[3] *Abot*, II, 8 : ר' אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה ר' יהושע בן חנניה אשרי יולדתו.

[4] On trouve les passages réunis, Frankel, *l. c.* p. 85, premier alinéa. Ajoutez *Iebamot*, 15 b, où il répond à ceux qui lui demandent une décision sur une question débattue entre les Schamaïtes et les Hillélites : מפני מה אתם מכניסין ראשי בין שני הרים גדולים. « Pourquoi voulez-vous que j'engage ma tête entre deux grandes montagnes? etc. » Ailleurs (*Ḥagiga*, 20 b), on raconte qu'ayant une fois fortement blâmé une décision des Schamaïtes, il fut accosté par un disciple de Schamaï (נזדמן לו תלמיד אחד מתלמידי בית שמאי), qui lui exposa la raison qui avait motivé l'avis de son maître. R. Josué éprouva un profond repentir de son jugement irréfléchi et ne put jamais se consoler de sa trop grande précipitation.

logismes, les problèmes nouveaux aux décisions consacrées par la tradition, Josué oppose la force de sa logique pour démontrer les différences qui distinguent les cas spéciaux et qui empêchent de les déduire des cas généraux [1]. Débarrassé des *halachot* antérieures qui pouvaient le gêner, Josué s'abandonne à son esprit, raisonne, discute et décide avec indépendance. Mais il blesse par là le patriarche, jaloux de maintenir son autorité. Une fois, il s'agissait de la fixation d'une néoménie. R. Josué, convaincu que R. Gamliel s'était laissé tromper par de faux témoins, n'avait pas craint de le déclarer publiquement. Mais Gamliel lui envoya l'ordre formel de se présenter chez lui avec son bâton et son argent, c'est-à-dire dans un accoutrement ordinaire, au jour même où, d'après l'opinion de Josué, la fête du grand Pardon aurait dû tomber. Josué se soumit, et Gamliel lui fit l'accueil que méritait une aussi grande abnégation [2]. Une autre fois on traita la question, si un prêtre instruit pouvait, aussi bien qu'un prêtre ignorant, être soupçonné d'avoir à dessein pratiqué une infirmité au premier-né d'un animal, afin de se l'approprier [3]. R. Josué avait, hors de l'enceinte du tribunal, répondu à R. Sadok négativement, bien qu'il sût que R. Gamliel était d'un avis opposé. Aussitôt que le bèt-din fut réuni, le patriarche proposa la question, et bien que Josué, afin d'éviter la discussion se rangeât cette fois à l'avis de Gamliel, celui-ci, pour le punir, ne l'en fit pas moins

[1] C'est ce qu'on appelle dans le langage thalmudique une *theschouba* (תשובה), « réfutation, » ou *pircha* (פירכא), littéralement, « fraction, brisure. »

[2] m. *Rosch-haschana*, II, 8-9.

[3] D'après *Exode*, XIII, 12, le premier-né des animaux était sacrifié; après la destruction du temple, on le laissait errer et paître jusqu'à ce qu'il eût contracté une infirmité. Devenu impropre comme victime, il était alors remis aux prêtres. Souvent, on les soupçonnait de faire naître les lésions de ces animaux afin de pouvoir en disposer.

se lever de sa place, et l'obligea à rester debout jusqu'à la fin de la séance[1]. Cet acte d'humiliation publique, exercé contre un rabbin aussi célèbre, paraît avoir causé une grande agitation : lorsque, quelque temps après, on engagea une controverse pour savoir si la prière du soir était obligatoire ou facultative, et que R. Josué ne fut pas d'accord avec R. Gamliel, celui-ci lui fit subir le même traitement brutal; mais les assistants se mirent à murmurer et reprochèrent au patriarche sa conduite antérieure et celle qu'il venait de tenir. « Qui n'a pas souffert de ton orgueil? » lui cria-t-on de tout côté, et l'on décida de le destituer et de mettre un autre patriarche à sa place[2].

On élut R. Éléazar ben Azaria, âgé seulement de seize ou dix-huit ans[3], qui, comme descendant d'Ezra, appartenait à la race sacerdotale et qui jouissait d'une grande fortune. Il semble avoir accepté de suite ses nouvelles fonctions; le gardien de la porte fut écarté; tout le monde se porta vers l'enceinte du tribunal, et, soit l'effet de la liberté, soit le résultat de l'agitation générale, soixante et douze Anciens siégèrent au bèt-din, sous la présidence de R. Éléazar. Ce fut un jour mémorable dans les souvenirs de la nation, et le Thalmud le désigna simplement par les mots : « En ce jour » (באותו היום).

[1] *Bechorot*, 36 a.

[2] *Berachot*, 27 b; j. *ibid.* IV, 1 (7 c-d). Voir aussi *Tosefot* sur *Bechorot*, l. c. au mot עמד על. Dans la version du Thalmud de Babylone, qui est comme toujours plus ornée et plus élaborée pour les anciens faits de la Palestine, les assistants rappellent dans cette occasion au patriarche sa conduite antérieure; ils disent : « Combien de temps encore lui permettrons-nous de tourmenter R. Josué? Il y a un an, il l'a tourmenté au sujet du commencement de l'année; puis il l'a tourmenté dans l'affaire de R. Sadoc et du premier-né; voilà qu'il le tourmente encore! » (עד כמה נצעריה וניזל׳ בראש השנה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר׳ צדוק צעריה הכא נמי צעריה.)

[3] Seize ans d'après le Th. de Jérusalem, et dix-huit d'après celui de Babylone.

On y déploya une activité prodigieuse, en soumettant à une révision nouvelle des *halachot* ou décisions appartenant aux branches les plus diverses de la législation juive. Des hommes dont les noms ne se rencontrent plus nulle part dans la littérature rabbinique viennent « en ce jour » corroborer par leur témoignage les traditions qu'ils avaient reçues et retenues. Un recueil de ces « témoignages » (*Eduïot*, עדיות) semble avoir été formé et se trouve aujourd'hui inséré dans la quatrième section de la Mischna[1]. R. Éliézer n'assista pas à cette humiliation de son adversaire et dut apprendre à Lydda, de R. José ben Durmaskit, le grand événement qui s'était passé à Iabné[2].

La conduite de R. Gamliel était du reste pleine de dignité; il paraît même n'avoir pas quitté la salle où siégeait le bèt-din sous la présidence du nouveau patriarche, et avoir pris part à quelques discussions qui s'y engagèrent[3]. Il sentit bien

[1] *Berachot*, 28 a : תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרי בו ביום ההיא יומא הוי. « On lit dans une baraïta : Là mischna d'Eduïot fut composée en ce jour, et partout où l'on se sert des mots « en ce jour, » il s'agit de la journée (de la destitution de R. Gamliel.) » Mais il suffit de parcourir ce traité pour se convaincre des nombreuses additions qui y ont été faites par l'auteur de la Mischna; on y lit des paragraphes antérieurs à cette époque (p. e. VIII, 4) et d'autres qui sont postérieurs (I, 6); dans un autre passage, R. Gamliel, bien loin d'être destitué, semble présider la réunion (VIII, 3, comp. aussi VII, 7). Cette observation a, du reste, été faite déjà par le Gaon Scherira, dans sa lettre sur la composition de la Mischna (*Iouḥasim*, éd. Amsterdam, 82 a, l. 5; *Chofes Matmonim*, Berlin, 1845, p. 22). Des morceaux, au contraire, qui auraient dû prendre place dans ce traité, se lisent m. *Sota*, V, 2 et suiv. *Iadaïm*, IV. — Ce traité porte aussi le nom de *Baḥirta* (בחירתא), « Ἐκλογή ou Chrestomathie, » probablement parce que, au lieu de s'occuper d'une seule matière, il renferme des décisions sur les sujets les plus divers, sans autre lien que celui d'avoir été produits dans la même journée. (Voir un article très-savant sur *Eduïot*, par M. Rappoport, dans le recueil hébreu intitulé *Kérem Chémed*, vol. V, (1841), p. 173 et suiv.)

[2] *Iadaïm*, IV, 3.

[3] *Ibid.*

qu'il avait outre-passé la mesure à l'égard de R. Josué, et il se rendit auprès de lui comme chez les autres membres du tribunal, pour se réconcilier avec eux. « En entrant chez Josué, il le trouva occupé à fabriquer des aiguilles. — Est-ce de ce travail que tu vis? lui demanda-t-il. — Maintenant seulement, répondit R. Josué, tu l'apprends! Malheur à la génération que tu administres! — Je suis allé trop loin, je te demande pardon, reprit Gamliel [1]. » — Et l'on pardonna facilement à un homme qui reconnaissait ses torts avec tant de franchise. R. Éléazar ben Azaria, de son côté, rendit sans difficulté à R. Gamliel la dignité dont il avait pour un instant été revêtu. Seulement on le maintint comme vice-président ou ab-bèt-din, tandis que R. Gamliel reprit le titre de nasi; d'après une source postérieure, celui-ci parlait à la communauté pendant trois samedis, et le quatrième seulement R. Éléazar prenait la parole [2].

Lorsque Gamliel eut prononcé l'excommunication contre Éliézer, un jeune rabbin accepta la mission délicate de faire connaître à ce dernier l'acte de rigueur qui lui fermait l'entrée du bèt-din de Iabné. Le même rabbin s'offrit encore pour annoncer à R. Éléazar la nouvelle décision à laquelle le tribunal s'était arrêté, et, en obtenant son désistement, il acheva l'œuvre de concorde et d'apaisement entre les membres du bèt-din. Ce rabbin était Akiba ben Joseph [3], le docteur le

[1] j. *Berachot*, 7 d. La version du Babylonien est encore ici moins simple.

[2] Cette condescendance de R. Éléazar b. A. est vantée dans les Thalmuds. (Voyez *Pesaḥim*, VI, 1.) A cette distribution se rapporte *Mechilta* sur *Bô*, c. XVI, où R. Josué demande à ses disciples revenus de Iabné où ils avaient passé le samedi : שבת של מי היתה, « à qui appartenait ce sabbat? » Les disciples répondent : « C'était le sabbat de S. Éléazar ben Azaria. » (Voyez les passages cités dans le commentaire de M. Weiss, p. 23.)

[3] Voir les passages cités p. 324, note 2 et p. 327, note 2.

plus considérable de cette époque, dont l'importance était déjà assez reconnue alors pour que son nom pût un instant contre-balancer celui de R. Éléazar ben Azaria, au moment où l'on songeait à donner un successeur à Gamliel. Seulement il ne descendait pas, comme R. Éléazar, d'une famille connue par sa science et sa fortune et ne comptait pas des prêtres de la valeur d'Ezra parmi ses aïeux; la légende lui donne des prosélytes pour ancêtres et parle de ses services de berger chez un riche Palestinien comme occupation de sa jeunesse; elle lui prête même des sentiments d'une haine farouche contre les Pharisiens et docteurs de la Loi, parmi lesquels il devait siéger et délibérer un jour, jusqu'au moment où l'amour qu'il éprouva pour Rahel, la fille de son opulent maître, lui inspira l'ambition de relever sa pauvreté par l'étude et par les travaux de l'intelligence. Lorsqu'il dut céder la place à R. Éléazar, Akiba s'écria : «Éléazar ne possède pas plus de connaissances que moi, mais des hommes plus illustres dans sa famille. Heureux celui à qui ses ancêtres créent déjà des droits, heureux celui qui trouve parmi eux un appui auquel il peut se rattacher[1]!» Tout n'est donc pas controuvé dans le tableau poétique de sa jeunesse. Son mariage avec Rahel, le dur ressentiment de son beau-père, la misère de la jeune famille, le dévouement de sa belle compagne, qui vend jusqu'à sa riche chevelure pour subvenir à l'entretien d'Akiba, assis encore sur les bancs des écoles aux pieds de R. Éliézer et de R. Josué, la scène charmante de son retour au foyer, où il rentre chargé d'honneurs et entouré de nombreux disciples, et le récit naïf de la jalousie que la femme de R. Gamliel res-

[1] j. *Berachot*, 7 d : לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו יתד להתלות בו.

sent en voyant le bijou offert à Rahel par le nouveau maître, bijou sur lequel était artistement gravée l'image chérie de la ville sainte, tous ces détails, ornés et colorés du tableau, ont laissé trop de traces dans toutes les parties de la littérature rabbinique pour qu'on ne reconnaisse pas une large base historique à cette œuvre de l'imagination orientale[1]. Le patriotisme passionné du peuple et du prolétariat de Jérusalem pendant la dernière guerre, comparé à la tiédeur réfléchie de la classe riche et savante, explique même l'inimitié profonde qu'on attribue à Akiba contre les partisans de R. Iohanan ben Zacaï, et le jeune pâtre de Kalba Schaboua fait déjà pressentir le grand agitateur qui un jour soulèvera les masses, les lancera contre les dominateurs détestés, saluera Barcochba comme sauveur d'Israël, et expiera en prison et sous la hache du bourreau son dévouement trop ardent à la cause irrévocablement perdue de la nationalité juive.

A Rome, Titus avait eu pour successeur son frère Domitien, cruel comme Néron, cupide comme tous les Flaviens. Les Juifs avaient alors depuis longtemps, dans la ville éternelle, leur quartier, leurs synagogues, leurs docteurs. Nous avons déjà dit ailleurs[2] à quel point mainte famille romaine était frappée par la vie austère, le culte simple et les allures étranges de cette colonie, venue de cet Orient qui, d'ordinaire, n'importait à Rome que la corruption dans les mœurs, la pompe dans les cérémonies et le luxe dans les habitudes de la vie. A

[1] Voir Dr W. Landau, dans Frankel, *Monatsschrift*, t. III, p. 45 et suiv. 13c et suiv. *Ketubot*, 62 b, 63 a. Lorsque, plus tard, une fille de R. Akiba épousa Siméon ben Asaï, on lui appliqua le proverbe : «Une brebis (*rahel*) suit toujours l'autre brebis, telle mère, telle fille.» רחילא בתר רחילא אזלא כעובדא אמא כך עובדא ברתא. On remarque l'allusion au nom de Rahel, que portait la femme de R. Akiba. — *Nedarim*, 51 a; *Pesahim*, 49 b; j. *Sabbat*, VI, 1 (7 d) et *Sota*, fin.

[2] Ci-dessus, p. 223.

travers les railleries mêmes dont la satire poursuit les Juifs, on reconnaît facilement que les croyances du judaïsme s'infiltraient à divers degrés et insensiblement dans tous les rangs de la société romaine. Le père observait rigoureusement le repos du sabbat et s'abstenait de la viande de porc; le fils va plus loin, pratique la circoncision et se soumet à toutes les cérémonies de la loi mosaïque. C'est Juvénal qui le dit, et il traite de lâches et de paresseux ceux qui interrompent leurs travaux le septième jour de la semaine[1]. C'était, en effet, un spectacle tout nouveau pour les païens que cette petite nation si active, si remuante, qu'on rencontrait et qu'on reconnaissait

[1] *Satires*, XIV, v. 97-107. Ces vers se rapportent évidemment aux Romains qui avaient adopté certains usages juifs, et en particulier celui d'observer le sabbat. Juvénal les désigne distinctement dans les vers 97 (*metuentem sabbata*), et 106 (*cui septima quæque fuit lux ignava*). Ceux-ci pouvaient bien avoir été nommés Μασϐωθαῖοι (Eusèbe, *H. E.* IV, 22) par les écrivains ecclésiastiques, qui semblent entasser à plaisir des hérésies et des noms d'hérésiarques; mais, dans ce cas, ces sectaires n'auraient été ni juifs, ni chrétiens. M. Grætz (IV, 432) dit : « La Mischna aussi connaît une secte, appelée *ceux qui célèbrent le sabbat* (שובתי שבת, *Schobeté Schabbat*), et qui n'étaient pas identiques avec les Juifs (*Nedarim*, III, 12). » Qu'on lise ce paragraphe et qu'on juge ensuite! Voici ce paragraphe de la Mischna : « Celui qui fait vœu de rompre toute relation avec ceux qui célèbrent le sabbat ne peut rien accepter ni d'un Israélite ni d'un samaritain; celui qui s'interdit tout rapport avec ceux qui mangent de l'ail (le vendredi soir) ne peut encore rien accepter ni d'un Israélite ni d'un Samaritain; celui, enfin, qui s'engage à n'avoir aucun commerce avec ceux qui font le pèlerinage de Jérusalem ne peut rien accepter d'un Israélite, mais il le peut d'un Samaritain (puisque les Samaritains ne considèrent pas Jérusalem comme la ville sainte). » Il s'agit évidemment dans ce passage, comme dans une grande partie du chapitre, d'un homme qui, en faisant un vœu, se sert d'une paraphrase, au lieu d'employer le mot propre; la Mischna ne fait que déterminer le sens et la portée de ces circonlocutions. S'il y avait eu en effet une secte se nommant *Schobeté Schabbat*, ce ne serait plus une expression vague, et l'interdiction volontaire que s'impose celui qui fait un vœu ne s'étendrait plus au delà de cette secte. On ne devrait pas être obligé de prouver des choses aussi simples! Pourquoi les mangeurs d'ail ne formeraient-ils pas aussi une secte? (Voyez ci-dessus, p. 27, note 1.)

probablement partout dans les rues de la vaste capitale, et qui, depuis le soir du vendredi, se retirait dans ses foyers, et disparaissait en se livrant à la prière et aux lectures pour vaquer exclusivement à ses besoins moraux. Le stoïcisme n'avait pas créé une institution aussi salutaire et aussi féconde en bons résultats pour la restauration des forces physiques et la culture des facultés intellectuelles. Il y avait donc à Rome tel citoyen qui s'abstenait de toute participation au culte national et qui se contentait d'adopter la semaine juive, se terminant par un jour de repos, tel autre qui empruntait aux Juifs encore d'autres pratiques et d'autres croyances. Pour Domitien, l'un et l'autre « menaient une vie judaïque, » et ils étaient contraints de payer au fisc le lourd impôt dont Vespasien avait chargé la nation vaincue après la destruction de Jérusalem [1]. Disons en

[1] Voici le passage de Suétone, *Vie de Domitien*, c. XII : « Præter cæteros Judaïcus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur qui vel uti professi Judaïcam intra Urbem viverent vitam, vel, dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent ». Nous traduisons : « Plus encore que pour tout autre impôt, on mit un acharnement extrême à faire entrer celui qui était dû au fisc par les Juifs, et on en chargea aussi bien ceux qui (étant païens) menaient dans l'intérieur de la ville une vie judaïque, comme s'ils avaient embrassé le judaïsme, que ceux qui (étant Juifs) avaient cherché à donner le change sur leur origine et n'avaient pas payé la taxe à laquelle leur nation avait été soumise. » Si Suétone entendait parler en premier lieu des Juifs ou des païens convertis au judaïsme, où serait donc l'acharnement? Rien de plus naturel que de faire payer les prosélytes et de les traiter comme les adhérents de la religion qu'ils avaient ouvertement adoptée? A notre avis, l'historien note d'un côté les Romains vivant judaïquement sans être convertis (les mêmes que Dion, l. LXVII, c. 14, nomme *εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες*), et, de l'autre côté, les Juifs menant une existence païenne sans avoir abjuré. Les mots *intra Urbem* prouvent du reste qu'il s'agit d'hommes qui n'habitaient pas le quartier juif. Il est peu probable que les Juifs eussent déjà, à cette époque, pratiqué l'*épiplasme*, ou l'opération pénible et douloureuse, afin de dissimuler les effets de la circoncision, pour échapper aux vexations du fisc seulement. On ne s'attendait pas à une visite corporelle telle que Suétone l'avait vue, sous Domitien, exercée sur un vieillard nonagénaire. C'était bien différent, lorsque plus tard la circoncision était

passant que le christianisme a sans aucun doute largement profité de cet état de choses pour multiplier ses conversions et pour semer ses nouvelles croyances dans un terrain aussi bien préparé. D'un autre côté, les nuances infinies que présentait le judaïsme à Rome rendaient la distinction entre Juifs et Chrétiens d'autant plus difficile dans la vie, et nous font mieux comprendre la confusion entre les deux sectes que les historiens païens ont dû commettre à tout propos.

Le judaïsme pénétra jusque dans la famille de l'empereur. «Dans la même année (95), raconte Dion, Domitien fit mettre à mort, entre beaucoup d'autres, le consul Flavius Clemens, bien qu'il fût son cousin et qu'il eût pour femme Flavia Domitilla, parente de l'empereur; tous deux furent accusés d'athéisme[1], crime pour lequel on condamnait d'autres personnes encore qui inclinaient vers les usages juifs.» R. Gamliel paraît avoir été alors à Rome. «Nos maîtres, raconte un midrasch[2], R. Éliézer, R. Josué et R. Gamliel, étaient à Rome lorsque le sénat de l'empereur décréta qu'au bout de trente jours il n'y

interdite sous peine de mort. Il est remarquable combien de mots la langue latine offre pour un circoncis : *circumcisus*, *circumsectus*, *curtus*, *verpus*.

[1] *l. c.* Nous nous sommes déjà expliqué sur ce reproche d'athéisme, ci-dessus, p. 221, 222.

[3] *Debarim-rabba*, c. II; *Midrasch Ialkout* sur *Psaume*, XVII, 10 : מעשה שהיו רבותינו ברומי **רבי** אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל וגזרו סנקליטין של מלך לומר מכאן **עד** שלשים יום לא יהיה בכל העולם יהודי והיה סנקליטו של מלך ירא שמים בא אצל רבן גמליאל וגילה לו הדבר והיו רבותינו מצטערים הרבה אמר להם אותו ירא שמים אל תצטערו מכאן ועד שלשים יום אלהיהן של יהודים עומד להם בסוף כ"ה ימים גילה לאשתו את הדבר אמרה לו והלא שלמו עשרים וחמשה ימים אמר לה עוד חמשה ימים והיתה אשתו צדקת ממנו אמרה לה אין לך טבעת מוץ אותה ומות וסנקליטין נטל (בטל? Ialk.) עליך שלשים ימים אחרים והגזרה עוברת שמע לה ומץ את טבעתו ומת.

aurait plus de Juifs dans le monde. Mais un sénateur de l'empereur, homme pieux, vint auprès de R. Gamliel et lui révéla la décision, qui affecta douloureusement nos maîtres; mais cet homme pieux leur dit de se calmer, car dans ces trente jours le Dieu des Juifs viendrait certainement à leur secours. Après vingt-cinq jours, le sénateur en parla à sa femme. Voici déjà vingt-cinq jours de passés! dit-elle. — Il en reste encore cinq, fut la réponse. Plus pieuse encore que son mari, elle reprit : N'as-tu pas une bague (pourvue de poison), suce-la et meurs; cela donnera aux Juifs un répit de trente jours encore (?), et dans l'intervalle on abrogera le décret. Le sénateur l'écouta, suça (le poison de) la bague et mourut. » Le midrasch ajoute qu'on eut ensuite la conviction que ce sénateur avait été circoncis, ou bien, comme notre source s'exprime dans un sens figuré, que « le vaisseau n'avait pas quitté le port sans avoir payé l'impôt[1]. »

Le Thalmud parle à son tour « d'un César, ennemi des Juifs, qui dit aux grands de son empire : Si l'on a un ulcère au pied, faut-il l'amputer et vivre ou garder son pied et souffrir? Tous étaient pour l'amputation, excepté Katia ben Schalom. » Bien que les raisons données par ce sénateur fussent jugées bonnes, il n'en fut pas moins exécuté par les ordres de César, et, par un hasard fabuleux, il put dire avant de mourir : « Je suis un vaisseau qui a payé son impôt, je puis donc passer et me mettre en route[2]. » Ce sont là sans contredit deux versions relatives à un même événement; le César paraît bien être Domitien, et « le sénateur de l'empereur, » c'est Flavius Clemens, qui avait été élevé au consulat en 95, et dont la compagne partageait

[1] לא עברה הספינה עד שנתנה מכס שלה.

[2] *Aboda-zara*, 10 b: יהבית מכסי חלפית ועברית (אנא אילפא).

les convictions religieuses. Le nom que les rabbins ont donné à Clemens et qui signifie *curtus filius integri*, semble faire allusion au fait qu'il était Juif, fils de païen[1].

Seulement le midrasch donne d'une manière inexacte le nom des docteurs qui firent le voyage de Rome. R. Éliézer vivait déjà loin de Iabné et ne partageait plus les travaux du bèt-din; puis nos sources, qui mentionnent souvent la présence de R. Gamliel à Rome, lui adjoignent toujours R. Éléazar ben Azaria, le vice-président du tribunal, R. Josué et R. Akiba, le plus jeune et aussi le plus ardent défenseur de sa foi[2]. Ces quatre docteurs, en approchant de Rome, entendirent à une distance de cent vingt milles le bruit qui venait du Capitole. Tous versèrent des larmes, excepté R. Akiba, qui se livra à des démonstrations de joie et de satisfaction. «Que pleurez-vous? leur dit-il. — Et toi, pourquoi parais-tu content? répliquèrent les autres. — Pourquoi pleurez-vous? redemanda Akiba. — Comment ne pleurerions-nous pas,

[1] Voir Grætz, *Voyages des quatre Tanaïtes à Rome*, dans la *Monatsschrift*, t. I, (1851-2) p. 192 et suiv. et *Histoire des Juifs*, III, 435 et suiv. D'après notre explication du nom, il faudrait plutôt lire שלים, mais שלום ne serait en aucun cas correct, et pour répondre à la forme chaldéenne de קטיע ou קטיעא, il faudrait שלם ou שלמא. Il est vrai que le mot employé dans les thargoumim pour rendre l'hébreu מול, est invariablement גזר; mais dans notre passage d'*Aboda-zara*, on lit: על רישא דעורלתיה קטעה נפל. Le calembour fait par les rabbins nous paraît, en outre, renfermer une réminiscence de l'ancienne massora sur *Nombres*, xxv, 12: ויו דשלום קטיעה הוא; *Kiddouschin*, 66 b; *Ialkout*, I, 772. Voyez ci-dessus, p. 280, note, ce que nous avons dit sur le nom de Teḥina ben Perischa. D'autres exemples sont גביעה בן קוסם, «Gobelet fils du sorcier» (*Beréschit-rabba*, c. LXII), par allusion à *Genèse*, XLIV, 15.

[2] Voyez Grætz, *l. c.* contre M. Frankel, *Darké-hammischna*, p. 84, qui suppose deux voyages de R. Gamliel à Rome, l'un, du temps de Domitien, en compagnie de R. Éliézer et R. Josué, et l'autre, sous l'empereur Nerva, avec les quatre docteurs, nommés dans le texte.

répondirent les trois docteurs, en voyant heureux et tranquilles les païens, les idolâtres qui sacrifient aux faux dieux et se prosternent devant les statues, pendant que le sanctuaire de notre Dieu est dévoré par les flammes et sert de tanière aux bêtes des champs. — Eh bien! s'écria Akiba, c'est cette raison qui m'a fait rire! Si Dieu, me suis-je dit, accorde autant de grâces à ceux qui l'offensent, quelle destinée doit attendre ceux qui accomplissent sa volonté[1]! » Pendant qu'ils naviguent, ces quatre docteurs discutent sur des questions de casuistique[2], ils s'arrangent de manière à pouvoir, en dépit de leur éloignement momentané, donner la dîme prescrite par la Loi[3]; ils prennent des dispositions afin de remplir le commandement du *loulab*, tous avec un seul rameau du palmier[4], et Akiba essaya même d'élever sur le vaisseau, pour la fête des Tabernacles, une tente, que le lendemain le vent emporta[5]. Dans ces différentes occasions, ces quatre docteurs sont toujours nommés, et l'on voit en même temps qu'ils avaient entrepris le voyage pendant l'automne, saison pendant laquelle tombe

[1] *Sifré* sur *Deutéronome*, § 43 (81 a), et *Maccôt*, 24 a. Le mot que nous avons traduit par *Capitole* est incertain et paraît altéré.

[2] m. *Eroubin*, IV, 1. Le nom du port où ils firent escale et qui est nommé dans cette mischna, se présente sous la forme de פרנדין dans les éditions du Thalmud de Jérusalem, sous celle de פרנדסין dans les Mischnaiot publiées à part, et enfin sous celle de פלנדרסין dans le Thalmud de Babylone. Les deux premières formes rappellent le port de Brindisi (Grætz, *Monatsschrift*, l. c. p. 192); la dernière serait une faute pour קלנדרסין, et désignerait *Kelenderis* (voy. Ptolémée, *Géographie*, V, 7, édit. Wilberg, p. 349, fig. 19), ville de la Cilicie, où l'on s'arrêtait en se rendant de la Judée à Rome. (Josèphe, *B. J.* I, XXXI, 3, et *A. J.* XVII, V, 1.) — Il paraît du reste qu'à cause de la mauvaise saison le bateau qui portait les voyageurs rentrait chaque soir à la nuit tombante dans un port; m. *Eroubin*, IV, 2.

[3] m. *Ma'aser-schéni*, V, 9.

[4] *Sifra* sur *Emôr*, c. XVI, § 2 (102 c et d); *Soucca*, 41 b.

[5] *Soucca*, 23 a; j. *ibid*. 52 d; tos. *ibid*. c. II; j. *Eroubin*, I, 7 (19 b).

la fête de *Souccot*. Certes, sans une cause bien grave, on n'aurait pas quitté la Palestine à une époque de l'année où la navigation était difficile[1], et pendant le mois de tischri (septembre-octobre), qui renferme tant de solennités religieuses.

La présence de ces docteurs célèbres à Rome et les démarches qu'ils devaient faire à la cour de l'empereur étaient de nature à diriger sur eux l'attention des hommes sérieux qui avaient déjà été frappés par les habitudes curieuses de la communauté romaine. La controverse était alors dans le goût de la haute société, Juifs et Chrétiens la provoquaient et y étaient provoqués; aussi croyons-nous, sans trop nous tromper, pouvoir rapporter à ce séjour de R. Gamliel et de ses compagnons dans la capitale de l'empire, le récit suivant, qui est donné par la Mischna : « On demanda aux Anciens, à Rome,

[1] « Entre la fête des Tabernacles (environ mi-octobre) et celle de Ḥannouka (environ mi-décembre), » בין חגא לחנוכה, on croyait exposer sa vie en allant sur mer. (Voy. j. *Sabbat*, II, 5 b et *Midrasch* sur *Kohélet*, III, 2.) — *Horaïot*, 10 a, on raconte aussi un voyage sur mer que firent ensemble R. Gamliel et R. Josué, et pour lequel ce dernier avait fait provision, non-seulement de pain, mais aussi de farine. En effet, le voyage se prolongeant, on dut recourir à la farine. « Comment savais-tu, demanda R. Gamliel, que nous aurions un aussi grand retard pour que tu apportasses de la farine? — C'est qu'il y a, répondit R. Josué, un astre qui ne se lève qu'une fois en soixante et dix ans, et qui (par son apparition) égare les bateaux; je me disais donc, qu'il pourrait se lever et nous égarer. » (אמר ליה מי הוה ידעת דהוה לן עכובא כולי האי דאיתית סולתא א"ל כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את הספינות ואמרתי שמא יעלה ויתענו.) M. Rappoport (*Litteraturblatt des Orients*, I, 194 et suiv.) rapporte ce voyage aussi à celui que firent les quatre docteurs à Rome, et pense que l'astre dont il est question dans ce passage devait être la comète de Halley, parce que cette comète se montre à peu près tous les soixante et dix ans, et pouvait, en passant par la constellation de l'Ourse, créer des embarras aux navigateurs. « Elle devait être visible, ajoute M. Rappoport, dans les dernières années de l'empereur Domitien. » Nous n'avons pas voulu passer sous silence l'explication ingénieuse du savant rabbin, bien que ce passage de *Horaïot* ne nous paraisse pas historique.

pourquoi Dieu, désapprouvant l'idolâtrie, ne la détruit-il pas? Ils répondirent : Si les païens adoraient des objets inutiles pour le monde, certes Dieu détruirait ces objets; mais ils adorent le soleil, la lune, les étoiles et les constellations; or Dieu perdrait-il l'univers qu'il a créé à cause des hommes égarés! — Eh bien! répliquèrent les païens, qu'il anéantisse les objets inutiles et qu'il laisse subsister les idoles utiles! — Nous ne ferions, dirent les Anciens, que confirmer dans leurs croyances les adorateurs des choses nécessaires, qui ne manqueraient pas de soutenir la divinité d'objets qui n'auraient pas été détruits en même temps que les idoles inutiles[1]. » — Le midrasch nous a encore conservé une question sur la durée de la gestation du serpent, qu'un Romain aurait adressée à R. Gamliel et à laquelle il n'aurait su répondre qu'après avoir pris l'avis de R. Josué. Ce récit, qui n'a aucune valeur historique, emprunte toute son importance à son commencement; les mots « Lorsque les Anciens allèrent à Rome[2], » par lesquels il débute, prouvent que les rabbins désignèrent, par le terme « les Anciens, » les quatre voyageurs qui se rendirent auprès

[1] *Aboda-zara*, IV, 7 : שאלו את הזקנים ברומי וגומר. La baraïta (*ib.* 54 b) intercale le mot פלסופין, « les philosophes, » après שאלו. Elle ajoute, d'après la version plus courte de j. *ibid.* 44 a : « Des semences ne germeraient-elles pas parce qu'elles auraient été volées? La femme adultère devrait-elle rester stérile parce que l'enfant qui naîtrait de cette union serait un bâtard? Non, le monde va son train, et les hommes égarés qui ont fait le mal rendront un jour compte de leur conduite. » גזל זרע וזרע אין סופו לצמח הבא על אשת איש אין סופו להוליד ממזר אלא הניחו לעולם שינהיג כמנהגו שוטים שקילקלו עתידין ליתן דין וחשבון Voyez aussi *Mechilta* sur *Exode*, XX, ch. VI (p. 76 de l'édit. Weiss). Sur la question s'il y avait à Rome une école juive présidée par un docteur célèbre, voyez Partie géographique, s. v. *Darôm*.

[2] *Midrasch-rabba* sur *Genèse*, c. XX : כיון שעלו הזקנים לרומי. R. Josué y fixe la durée de la gestation à sept ans!

de Domitien. Ailleurs nos sources nous fournissent le fragment d'une prédication, tenue par l'un de ces quatre Anciens pendant leur séjour à Rome. Voici le passage du Midrasch : « Les voies du saint, loué soit-il! ne ressemblent pas à celles d'un (roi) en chair et en sang; celui-ci, en rendant une décision, en impose l'exécution aux autres, sans s'y conformer lui-même, tandis que Dieu exécute ce qu'il ordonne. Un *min* (judéo-chrétien) entendit ces paroles, et, aussitôt que les docteurs furent sortis (de l'assemblée), il leur dit : Tout ce que vous venez de soutenir n'est que mensonge. N'avez-vous pas affirmé que Dieu fait ce qu'il ordonne; pourquoi alors n'observe-t-il pas le sabbat (puisque la création ne s'arrête pas)? Mais ils répondirent : N'est-il pas permis à l'homme de déplacer les objets dans sa cour le samedi? — Oui! dit le *min*. — Eh bien, reprirent les docteurs, ce qui est en haut et en bas forme la cour de Dieu, puisqu'il est dit : Toute la terre est pleine de sa gloire (*Isaïe*, VI, 3)[1]. » Si cette conversation a été réellement tenue, et si le mot *min* est pris dans son sens propre, nous aurions ici l'attaque d'un judéo-chrétien contre l'observation du sabbat.

La mort violente de Domitien et l'avénement du doux et sage Nerva mirent probablement fin aux persécutions, et nos docteurs purent retourner tranquillement à Iabné. Les guerres de Trajan, qui, au bout de seize mois succéda à Nerva, n'atteignirent directement la Palestine que vers la fin de son règne;

[1] *Midrasch-rabba* sur *Exode*, c. XXX : מעשה בר"ג ור"י וראב"ע ור"ע שהלכו לרומי ודרשו שם אין דרכיו של הקדוש ברוך הוא כבשר ודם שהוא גוזר גזרה והוא אומר לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום והקב"ה אינו כן היה שם מין אחד אחר שיצאו אמר להם אין דבריכם אלא כזב לא אמרתם אלהים אומר ועושה למה אינו משמר את השבת אמרו לו רשע שבעולם אין אדם רשאי לטלטל בתוך חצירו בשבת אמר להם הן אמרו לו העליונים והתחתונים חצירו של הקב"ה שנאמר מלא כל הארץ כבודו.

aussi le patriarche put-il se livrer avec toute liberté à son activité pastorale. Nous le voyons, accompagné des Anciens, traverser la Judée et rendre des décisions dans les différentes villes[1] : il longe la côte et va de Ptolémaïs (Acco) à Tyr, en passant par Kezib (*Ecdippa*)[2] ; nous le rencontrons à Tibériade, en Galilée[3], où cependant les docteurs n'aimaient pas encore à s'établir. « R. Éliézer, fils de Sadok, nous raconte, d'après la Tosefta[4] : Nous étions assis devant R. Gamliel, dans le Bet Hammidrasch de Lydda[5] (à la veille de Pâques), lorsque Zonin, l'inspecteur, vint nous annoncer qu'il était temps d'enlever *le pain levé;* je me rendis donc avec mon fils dans la maison de R. Gamliel pour y ôter le pain. » Un peu plus loin, nous lisons encore « que R. Gamliel et les anciens étaient assis dans la maison de Boéthos, fils de Zonin, à Lydda, se livrant à des conversations sur les commandements de Pâques toute la (première) nuit (de la fête) jusqu'à ce que le coq chantât ; alors ils se levèrent et se rendirent ensemble au Bet Hammidrasch[6]. »

[1] Une baraïta qui se lit dans la tosefta de *Teroumot*, c. II, raconte qu'un chef de la synagogue de Kezib, nommé *Schibion* (שביון ראש בית הכנסת של כזיב (serait-ce le nom de Scipion ?), demanda l'avis de R. Gamliel, « qui passait d'un endroit à l'autre » (שהיה עובר ממקום למקום), au sujet de jeunes vignes qu'il avait achetées à un païen en Syrie, et que le patriarche lui répondit : « Attends que nous soyons occupé à rendre des décisions » (המתן עד שנהיה בהלכה). R. Gamliel lui fit même dire en secret (חרש, voyez *Josué*, II, 1) : « Ce qui est fait est fait, mais abstiens-toi dorénavant. »

[2] *Midrasch* sur *Lévitique*, c. XXXVII : ר"ג היה מטייל מן עכו לכזיב וגו' ; *Eroubin*, 64 b ; tos. *Pesaḥim*, c. II. A Acco, il eut une conversation avec Proclus, fils d'un philosophe (פרוקלוס בן פלוספוס), qui est racontée, m. *Aboda-zara*, III, 4. (Voy. ci-après, p. 356.)

[3] m. *Eroubin*, X, 10. Il y est accompagné par les Anciens.

[4] tos. *Pesaḥim*, c. III et X ; b. *ibid.* 49 a.

[5] Lydda formait à cette époque une dépendance de Iabné ; R. Éliézer, qui y résidait après son excommunication, paraît s'être ensuite retiré plus au nord.

[6] Depuis les temps les plus anciens, les Juifs passaient la première nuit de

Des quatre hommes mentionnés dans ces deux passages, Zonin et son fils Boéthos paraissent avoir été les intendants de R. Gamliel[1], tandis que Sadok et son fils Éliézer étaient ses familiers et commensaux. Sans grande importance personnelle comme savant, Sadok, issu d'une famille babylonienne comme le patriarche, était connu pour sa scrupuleuse probité, ses rigoureuses abstinences et sa grande piété[2]. Les jeûnes fréquents qu'il s'était imposés pendant les années qui avaient précédé la destruction du temple, avaient miné sa santé, et, d'après une légende, R. Iohanan ben Zacaï profita des demandes que Vespasien lui avait permis de formuler, pour solliciter un médecin qui pût rétablir la santé du vieillard affaibli[3]. A Iabné, il s'attacha complétement à la personne de R. Gamliel; au tribunal, il jouissait de l'honneur d'être assis à la droite du président, honneur qu'il devait sans doute plutôt à l'honnêteté de son caractère qu'à la profondeur de ses connaissances[4]. Se trouvant avec R. Éliézer et R. Josué au repas

Pâques à chanter des cantiques et à s'entretenir des sujets relatifs à la fête qu'on célébrait. De là vient le proverbe qui paraît remonter à l'époque du temple : פיסחא כזיתא והלילה מתבר אגרייא. « Il suffit de manger de l'agneau pascal gros comme une olive, tandis que le chant (bruyant) du Hallel (c'est-à-dire des *Psaumes*, CXIII à CXVIII) brise les toits des maisons! » j. *Pesahim*, VII, 12; b. *ibid.* 85 d; *Midrasch* sur *Cantique*, II, 14 (où il faut, au lieu de בביתא, lire כזיתא).

[1] ממונה של רבן גמליאל *Pesahim*, 49 a; j. *ibid.* 29 c; tos. *ibid.* c. III.

[2] Voy. ci-dessus, p. 263, note.

[3] *Gittin*, 56 b.

[4] j. *Sanhédrin*, I, 4 (19 c), et Frankel, *Darké Hammischna*, p. 71. Voici ce passage : אמר ר׳ לעזר ביר צדוק כשהיה רבן גמליאל יושב ביבנה היה אבא ואחיו יושבין מימינו וזקנים משמאלו מפני כבוד הזקן. J'ai cependant quelque doute s'il ne faut pas lire אבא אחיו יושב. On voit *Iebamot*, 15 a, que R. Gamliel avait un frère nommé *Abba*, auquel il avait donné sa fille en mariage; il est vrai que ce Gamliel paraît être le premier de ce nom appelé *l'Ancien*. Mais le nom d'Abba était répandu dans la famille du patriarche : sans parler d'Abibo,

de noces d'un fils du patriarche, alors que R. Éliézer refusait par politesse d'accepter la coupe remplie par l'hôte lui-même, R. Sadok prononça ces belles paroles[1] : « Vous avez bien peu de souci de l'honneur de Dieu et vous vous préoccupez de l'honneur de sa créature! Dieu fait souffler le vent, s'amonceler

mentionné par Théophane, dans sa *Chronographie*, comme fils de Gamliel Ier, et dans lequel M. Zipser reconnaît avec raison un Abba (*Forschungen*, etc. 1867, n° 4), il se pourrait bien que Siméon III, fils de Gamliel de Iabné, eût aussi un frère Abba; car, après la bataille de Bettar, ce Siméon dit : « Il ne reste (de ma famille) que moi ici, » ובן אחי אבא באסיא (*Sota*, 49 b et parallèles). On traduit ces mots par « et le fils du frère de mon père en Asie; » mais ils peuvent tout aussi bien signifier : « et le fils de mon frère Abba, etc. » Nous aurions donc un Abba Ier, fils de Siméon Ier, un Abba II, fils de Gamliel Ier, un Abba III, fils de Siméon II, et un Abba IV, fils de Gamliel II. En tout cas, Gamliel II doit avoir eu un fils plus âgé que Siméon III. (Voyez la note suivante.)

[1] *Kiddouschin*, 32 b (*Sifré* sur *Deutéronome*, § 38) : עד מתי אתם מניחין כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות הקדוש ברוך הוא משיב רוחו ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שלחן לפני כל אחד ואחד ואנו לא יהא רבן גמליאל עומד ומשקה עלינו. S'il s'agissait en effet du repas de mariage pour un fils de Gamliel, ce ne pouvait pas être le mariage de Siméon; car R. Éliézer, étant au nombre des convives, n'était donc pas encore excommunié; par conséquent ce mariage avait eu lieu avant le voyage à Rome et avant la mort de Domitien. Mais ce fils avait, dans ce cas, plus de cinquante ans lors de la prise de Bettar, en 136, tandis que Siméon III était alors encore assez jeune (voy. Frankel, *l. c.* p. 178, note 6). Il faudrait donc supposer que R. Gamliel eût un fils aîné, peut-être l'Abba IV, dont il est question dans la note précédente. Le Thalmud, *Berachot*, 34 b, parle d'un fils de R. Gamliel qui était atteint d'une fièvre pernicieuse et qui était mort déjà au moment où Siméon III devint patriarche. Nous ne devons pas passer sous silence que la *Mechilta* sur *Exode*, XVII, 12, parle d'un repas ordinaire (סעודה, et non pas משתה בנו) donné par R. Gamliel aux docteurs, qui paraît bien être pour le fond identique avec celui de *Kiddouschin* et de *Sifré*, et où cependant il n'est question ni de R. Éliézer ni de R. Zadok. — Par contre, il s'agit incontestablement du mariage d'un fils de R. Gamliel, m. *Keritot*, III, 7 (cf. *Sifré* sur *Lévitique*, III, c. 1), où le patriarche et R. Josué se rencontrent avec R. Akiba au marché d'Emmaüs. Si R. Gamliel était mort avant l'insurrection des Juifs sous Trajan, le fils qui se mariait avant cette époque aurait déjà passé la trentaine pendant les guerres de Barcochba.

les nuages, tomber la pluie, germer les semences de la terre et dresse ainsi la table pour chacun, et nous ne permettrions pas que R. Gamliel se levât et nous versât à boire! » R. Sadok joua un rôle dans une des scènes d'humiliation de R. Josué que nous avons racontées[1]. Il mourut probablement avant que le patriarche fût suspendu de ses fonctions; autrement sa voix autorisée et respectée se serait fait entendre dans cette circonstance.

R. Éliézer était encore d'un âge bien tendre lorsqu'eut lieu la catastrophe de la ville sainte, puisque c'est assis sur les épaules de son père qu'il avait assisté, pendant la guerre de Titus, à une exécution capitale à Jérusalem[2]. Vivant toujours dans la société de son père, il lui emprunta sans doute les renseignements fréquents qu'il donne sur le temple et les prêtres, sur Jérusalem et ses habitants, et que sa grande jeunesse ne lui aurait pas permis de recueillir lui-même. Il se plaît à noter et à transmettre les habitudes de la maison du patriarche, où il prenait souvent ses repas avec R. Sadok[3]. C'est là son principal mérite. Nous serions bien disposé à croire qu'il a terminé ses jours en Babylone, dans la patrie de ses ancêtres, en fuyant la Palestine et les contrées de l'occident, où Trajan et Adrien noyaient dans des torrents de sang les dernières et terribles insurrections de la nation juive[4].

Parmi les hommes dévoués au patriarche et qui ont vécu près de lui, nous devons encore mentionner Siméon Happecouli et surtout Samuel le Jeune. Le premier fut chargé par R. Gamliel d'arranger et de modifier les prières, particulièrement les « dix-huit bénédictions » instituées par la Grande sy-

[1] Voyez ci-dessus, p. 326.

[2] Ci-dessus, p. 263, note.

[3] Voy. les passages dans le *Séder Haddorot*, s. v. et Frankel, *l. c.* p. 97-99.

[4] Nous avons déjà parlé de l'origine babylonienne de R. Éliézer. (Voy. ci-dessus,

nagogue, d'après les besoins du temps et selon les circonstances nouvelles que la suppression forcée des sacrifices avait amenées[1]. Samuel eut à rédiger une nouvelle et dix-neuvième « bénédiction, » la prière contre les *minim*, ou judéo-chrétiens[2]. Si l'on voulait conserver la pureté du judaïsme, il fallait surtout prendre des précautions contre les sectes diversement nuancées de la Palestine, qui présentaient d'autant plus de dangers qu'elles observaient les préceptes de Moïse et continuaient à vivre au milieu de leurs anciens coreligionnaires. Le Thalmud vante la douceur et la modestie de Samuel, qui mou-

p. 342.) Nous concluons son retour à Babylone de *Soucca*, 44 b, où Aïbo, le père de Rab, rapporte le souvenir personnel d'un fait qui avait eu lieu en sa présence chez R. Éliézer. Les mots dont R. Éliézer se sert, « voici quarante ans que j'habite ce pays, et cependant je n'ai jamais vu, etc., semblent indiquer, en tout cas, un homme qui n'y est pas né, sans que pour cela les « quarante ans » doivent être pris à la lettre. Plus on avance, du reste, la date de la mort de R. Gamliel, et plus on peut avancer celle du départ de l'homme qui lui fut si dévoué. Nous n'admettons donc pas deux R. Éliézer ben Sadok, comme le prétend M. Frankel (*l. c.* p. 98 et 178). Dans la m. *Kilaïm*, VII, 2, il paraît manquer, avant ראב"צ אומר משמו, quelque passage de R. Gamliel. (Comp. m. *Péa*, II, 4.) Il ne s'ensuit nullement de ce que le nom de R. Éliézer est placé à côté de celui de R. Méir (m. *Ma'aserot*, IV, 4; *Pesaḥim*, III, 6; *Bechorot*, 22 a), que ces deux docteurs aient été contemporains. (Voy. Frankel, *l. c.* p. 206, 207.)

[1] *Berachot*, 28 b, *Megilla*, 17 b.

[2] ברכת המינים *Berachot*, 28 b; cf. j. *ibid.* IV, 3 (8 a). Le texte de la baraïta ferait croire que cette prière ne fut dite d'abord qu'à une certaine époque de l'année; car autrement comment expliquer les mots : לשנה אחרת שכחוה, « une année après, ils avaient oublié cette prière ? » En comparant la facture de cette *baracha*, avec le morceau commençant par ובכן תן כבוד dans les prières de la fête de *Rosch-haschana*, on pourrait même être tenté de supposer que la *bircat hamminim* n'avait été prononcée qu'en ce jour solennel et qu'elle avait même laissé de fortes traces dans le paragraphe suivant : ובכן צדיקים. Cependant Épiphane (*Advers. Hæreses*) en parle comme d'une formule récitée par les Juifs, le matin, l'après-midi et le soir, et, par conséquent, insérée définitivement dans la prière dite *Schemona esré*. Les Rituels juifs actuellement connus, pas plus ceux de l'Orient que ceux de l'Occident, ne mentionnent les *minims*; ils portent à la place :

rut jeune et en prédisant, comme nos sources rabbiniques le répètent souvent, les malheurs qui devaient fondre bientôt sur la Palestine[1]. Il ne semble pas que R. Gamliel en ait vu l'approche; sans qu'on puisse fixer l'année de sa mort, il paraît cependant avoir cessé de vivre quelque temps avant les persécutions des Juifs en Palestine[2]. «Autrefois, raconte une baraïta, le luxe exagéré des funérailles pesait quelquefois plus sur les familles que la perte même qu'elles venaient de faire, et bien souvent elles prenaient la fuite en abandonnant le cadavre; R. Gamliel fit un acte d'humilité en se faisant enterrer dans des vêtements de lin, habitude qui depuis fut suivie par tout le monde[3].» Aquila, le prosélyte, le même qui s'est rendu célèbre par sa nouvelle traduction de la Bible en grec, honora toutefois le maître en brûlant sur sa tombe différents objets d'une valeur de plus de quatre-vingts mines[4].

ולמלשינים אל תהי תקוה, «que les *délateurs* n'aient aucune espérance!» (*Tikva* est l'expression consacrée pour l'espérance d'outre-tombe.) On remarquera que deux lettres insérées au milieu du mot ולמינים ont suffi pour accomplir ce changement, qu'on comprend du reste à l'époque où les judéo-chrétiens avaient disparu. — On donne j. *Berachot*, IV, 3, la cause du surnom *le Jeune* (הקטן) que portait Samuel. Les sentiments paternels que le patriarche éprouvait pour ce jeune docteur se reconnaissent, *Sanhédrin*, 11 a; j. *ibid.* I, 2. D'après *Semaḥot*, c. VIII, R. Gamliel (nous supprimons *Hazzaken*, «l'Ancien») et R. Éléazar ben Azaria auraient prononcé une oraison funèbre sur sa tombe. La baraïta qui se lit j. *Sota*, fin et parallèles, et qui fait de ce Samuel le contemporain de Hillel l'Ancien, renferme une erreur et doit être corrigée d'après j. *ibid.* IX, 13 (24 b). Voy. quelques réflexions intéressantes sur Samuel, par M. Geiger, *Forschungen*, n° 5.

[1] Voy. t. *Sota*, XIII; j. *ibid.* IX, fin. b. *ibid.* 48 b.

[2] Voy. ci-après, p. 366, note 1.

[3] *Moëd-Katon*, 27 b, et *Ketubot*, 8 b. Comparez m. *ibid.* IV, 4.

[4] *Semaḥot*, c. VIII. *Aboda-zara*, 11 a, on parle de soixante et dix mines de Tyr (שבעים מנה צורי). Dans ces deux passages on lit *Onkelos* pour *Akilas*.

CHAPITRE XXI.

LES CHRÉTIENS DE LA PALESTINE ET LES JUIFS.

Le siècle qui finit sous le patriarcat de Gamliel II, le premier de l'ère vulgaire, est celui qui a jeté les premiers fondements du triomphe que le christianisme devait remporter sur les croyances païennes. Certes les anciennes religions avaient été ébranlées par les notions saines que la philosophie avait répandues dans le monde, à Rome aussi bien que dans les autres grandes villes de l'Empire; mais ces religions puisaient encore une grande force, moins dans la vigueur des convictions que dans la tenacité des esprits timorés et superstitieux. Le judaïsme, de son côté, frayait le chemin aux idées nouvelles, qu'on allait semer et prêcher partout: à Damas, berceau du christianisme paulinien, toutes les femmes s'étaient faites juives, probablement il en était de même dans le Hauran, dans le nord de la Syrie et dans une partie de l'Asie Mineure[1]; à Rome, des habitudes judaïques se répandaient, des conversions inquiétantes se faisaient dans les rangs les plus élevés de la société[2]. Il est vrai que le Pentateuque, avec ses obligations nombreuses, avec la rigidité de ses préceptes et de ses défenses, n'aurait pu espérer ce succès général qu'obtint la doctrine simple et commode des apôtres.

On comprend donc que le paganisme, battu en brèche par la libre réflexion des penseurs, pris à partie par le Dieu invisible des Juifs, ait fini par s'écrouler sous les attaques vives

[1] Voy. p. 223, note 2.

[2] Ci-dessus, p. 331 et suiv.

et ardentes des nouveaux prédicateurs. Mais ce qui s'explique moins aisément, c'est la facilité avec laquelle un grand nombre de Juifs se détachèrent de la Loi et de ses exigences pour devenir des missionnaires chez les païens, à une époque où à Jérusalem comme à Iabné, en Palestine comme ailleurs, les docteurs s'appliquaient, au contraire, à aggraver les interdictions et à rendre plus lourd le fardeau des cérémonies. Puis, il y a certains points de doctrine qui semblaient abandonnés depuis longtemps, et qui gagnaient subitement une nouvelle et décisive influence dont il importerait de connaître l'origine et d'étudier les causes.

En comparant, presque au début de ce travail[1], les trois derniers prophètes de notre recueil biblique, nous avons fait observer la diminution graduelle dans l'importance qu'ils semblent attacher à la famille de David. Aggée considère le rétablissement de la famille royale sur le trône d'Israël comme une condition de salut, Zacharie en parle comme d'une espérance; chez Maléachi, l'ancienne race royale est entièrement passée sous silence. Plus tard, lorsque Jean Hyrcan réunit sur sa tête la couronne de la royauté à celle du pontificat, nous avons vu les Pharisiens, mécontents de ce cumul, engager les princes asmonéens à se démettre des fonctions de grand prêtre; mais ils ne trouvent aucun mal à ce que Jean Hyrcan reste le chef politique du peuple, bien que, descendant d'Aron, il ne puisse être de la tribu de Juda[2]. Dans les deux siècles qui commencent par le règne de Jean et finissent par celui d'Agrippa Ier, on ne découvre nulle part un mot de regret qu'un rejeton de David ne soit pas assis sur le trône de ses ancêtres à Jérusalem. Tout change à cet égard, dans le courant

[1] Ci-dessus, p. 20 et suivantes.

[2] Voy. p. 79 et suiv.

de ce siècle. Les évangélistes cherchent à composer la généalogie de Jésus de manière à le faire descendre de David du côté paternel, comme Matthieu, ou du côté maternel, comme Luc, l'apôtre des païens[1]. D'après Hégésippe, cité par Eusèbe[2], l'empereur Domitien aurait ordonné des perquisitions afin de faire rechercher dans l'empire les descendants des rois de Juda, et ne se serait tranquillisé qu'après avoir vu les mains calleuses de ces prétendants supposés, faites plutôt pour exécuter les travaux grossiers d'un métier que pour tenir le sceptre d'un royaume. Vers la même époque, le rituel juif s'enrichit d'une prière pour la réédification du temple et le rétablissement du trône de David. Il semble que la généalogie de la famille patriarcale était trop connue pour qu'on pût la rattacher à la tribu de Juda par la ligne masculine: mais il était facile de lui donner une origine royale par les femmes, et on le fit en effet pour rehausser ainsi l'éclat des descendants de Hillel[3].

Ce retour à la vie d'une espérance éteinte a besoin d'être expliqué; il paraît être l'œuvre exclusive des agadistes. Nous avons déjà parlé de ces prédicateurs populaires qui lisaient et commentaient en public les œuvres inspirées des prophètes, en abandonnant les livres de Moïse aux docteurs, aux savants des écoles, aux *halachistes*. Nous avons vu le fils de Seriphée et

[1] *Matthieu*, I, 2-17; *Luc*, III, 23-38.

[2] *Historia ecclesiastica*, III, 20. — Au commencement du IIIe siècle, Ulla, un docteur juif, fait l'observation «que Jésus était traité exceptionnellement, parce qu'il touchait à la royauté» (שאני ישו דקרוב למלכות הוה), *Sanhédrin*, 43 a (éditions non expurgées).

[3] j. *Kilaïm*, IX, 3 (32 b), R. Iehouda Hannasi, en se comparant au *Resch Gelouta*, ou chef de la captivité de Babylone, dit: «Lui, il est de la tribu de Juda, et moi, de celle de Benjamin; lui, il descend de Juda par les mâles, et moi par les femmes.»

Juda Margala, remuer, passionner la foule par leurs chaleureuses paroles, et payer d'une mort de martyr leurs discours téméraires [1]. Nous avons suivi toute cette lignée d'Ézéchias le Galiléen, qui, pendant un siècle s'attache, mène, révolte à son gré la masse de la nation contre les Hérodiens, contre les pontifes, les procurateurs et les légions romaines [2]. Les habitants de la Galilée surtout, mal famés à cause de leur ignorance des choses légales, paraissent avoir remplacé la subtilité de l'esprit par la chaleur du cœur, et suppléé au défaut d'aptitude pour les joutes brillantes de la discussion scolastique par une excessive énergie des sentiments et un tour plus original que délicat de l'expression. On finit toujours par attacher peu de prix à ce qu'on ignore et à ce qu'on n'a pas pu apprendre, surtout quand le succès vous suit néanmoins et semble vous venir précisément d'un côté dédaigné par ceux qui savent et se sont instruits. Le marchand Ḥanania, qui convertit au judaïsme le jeune prince d'Adiabène, le délia sans scrupule du devoir de la circoncision, qu'il ne regarde comme obligatoire que pour les descendants d'Abraham [3]. Les agadistes puisaient du reste, dans Isaïe, et même dans Jérémie, un cartain dédain des cérémonies extérieures [4], dédain qui rejaillissait naturellement jusque sur les halachistes, occupés d'une casuistique minutieuse à propos de ces mêmes cérémonies. La lecture de ces prophètes réchauffait leur zèle pour le rejeton de David, tant exalté par la bouche de ces maîtres, et si complétement oublié depuis plusieurs siècles.

Sans doute il y avait parmi les Juifs des hommes qui, bien

[1] Ci-dessus, p. 160.
[2] Ci-dessus, p. 161.
[3] Ci-dessus, p. 224.
[4] *Isaïe*, I, 11-15; LVIII, 5-7 et *passim*. *Jérémie*, VII, 21-31 et *passim*.

qu'adonnés à la science rabbinique, s'occupaient néanmoins d'enseigner à la foule, dans les synagogues, les vérités religieuses et morales auxquelles ils cherchaient pour base un texte dans la partie poétique de l'Écriture. Mais il est tout aussi certain que d'autres, par tempérament ou par tendance, se consacraient exclusivement à l'une ou à l'autre des deux directions du judaïsme. Il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les Thalmuds et les Midraschim, pour s'apercevoir que bien des noms qui figurent dans la *Halacha* ne se rencontrent jamais dans l'*Agada*, de même qu'on trouve des agadistes qui ne sont jamais mentionnés dans les discussions halachiques. Pour devenir agadiste, il ne fallait qu'une conviction ardente, une imagination vive et une improvisation facile, qualités peu rares dans des moments où l'oppression de l'étranger réchauffe le zèle national, et chez un peuple oriental qui reçoit avec rapidité les impressions et les traduit en paroles avec promptitude. On devenait donc sans grande peine agadiste, tandis qu'il fallait des études longues et sérieuses pour pénétrer dans les profondeurs de la halacha[1]. Comme on mesure d'ordinaire la valeur d'une chose à la difficulté qu'il a fallu vaincre pour l'obtenir, les halachistes mésestimaient à leur tour les prédicateurs ou agadistes, qui, nous l'avons dit, n'étaient pas toujours émerveillés des déductions savantes des docteurs.

[1] j. *Pesaḥim*, v, 2 (32 a) R. Jonathan refuse à R. Samlaï de lui enseigner l'Agada en lui disant: « Je tiens de mes ancêtres qu'il ne faut instruire dans l'Agada ni un Babylonien, ni un homme du midi de la Palestine, parce qu'ils ont le caractère arrogant et très-peu de connaissances » (מסרת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי רוח ומעוטי תורה). On craignait donc de faire un agadiste d'un homme insuffisamment préparé dans la Loi et porté à se surfaire. (Comparez *Pesaḥim*, 62 b, où, entre autres changements, l'un des interlocuteurs est appelé R. Iohanan à la place de R. Jonathan, confusion très-fréquente et dont le Thalmud parle, *Soucca*, 4 b.)

Les Thalmuds nous ont conservé de nombreuses traces du peu de cas que faisaient les rabbins des agadistes. Si cependant les passages se contredisent à cet égard, si le même docteur exalte tantôt la prédication et tantôt la couvre de son mépris, il ne faut pas s'en étonner; ce sont des jugements portés sous l'impression de l'agada qu'on venait d'entendre, et déterminés par le caractère plus ou moins respectueux pour les études rabbiniques dont cette exposition était empreinte [1]. Le dédain pour la halacha a trouvé surtout sa place dans les écrits chrétiens et dans l'école de saint Paul.

Nous ne croyons pas nous tromper en soutenant que les agadistes ont été les plus puissants auxiliaires du christianisme à sa naissance. Ce sont eux qui lui ont inspiré l'aversion pour les Pharisiens et les railleries contre les débats rabbiniques; ce sont eux qui lui ont prêté les nombreuses citations et applications au Messie des versets tirés des prophètes; ce sont eux enfin qui lui ont transmis leurs idées sur le rejeton de David. Si l'âme soupçonneuse de Domitien a été en effet agitée pendant un instant par l'ombre d'un prétendant juif, les apôtres venus à Rome, et prêchant Jésus comme héritier de la couronne de Juda, peuvent seuls lui avoir causé ces terreurs passagères. Les agadistes restés juifs cherchent à contrebalancer les avantages que les généalogies de Jésus avaient donnés aux chrétiens, et attribuent, à leur tour, une origine semblable au patriarche. Pour la foule, cette origine augmentait sensiblement son prestige et son autorité. Les successeurs de Gamliel paraissent l'avoir acceptée avec empressement et recon-

[1] On trouve les passages des Thalmuds sur cette matière réunis chez Rappoport, *Erech Millin*, s. v. אגדה (p. 6 et suiv.). Nous regardons le point de vue que nous avons adopté comme celui qui résout de la manière la plus simple les difficultés qui naissent des opinions diverses professées par les docteurs.

naissance, et les flatteurs leur décernaient, à ce qu'il semble, jusqu'au titre de *Messie*[1] !

Les efforts faits pour se décharger, non-seulement des aggravations des docteurs, mais encore des prescriptions de la Loi mosaïque elle-même, étaient puissamment aidés par les agadistes, qui interprétaient les commandements d'une façon allégorique, comme l'avaient fait depuis quelque temps déjà les Alexandrins. « R. Éliézer de Modin dit dans une mischnah[2] : Celui qui profane les choses saintes, n'observe pas les fêtes, rompt l'alliance que Dieu a faite avec Abraham (c'est-à-dire ne pratique pas la circoncision), et qui *découvre des explications de la Loi contraires à la halacha,* eût-il même la connaissance de là Loi et ses œuvres fussent-elles bonnes, n'en perdrait pas moins sa part de la vie future. » Ailleurs on voit que les passages relatifs aux mariages défendus étaient expliqués comme s'ils interdisaient de révéler la honte des parents[3]. Dans la version chaldéenne usitée dans la Synagogue, on faisait précéder le verset qui interdit de tuer, dans un même

[1] j. *Sabbat*, XVI, 1 (15 c.)

[2] *Abot*, III, 11 : ר׳ אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. Nous citons cette mischna d'après *Sanhédrin*, 99 b, où les mots, והמלבין פני חברו ברבים, « et celui qui humilie son prochain publiquement, » sont omis ; ils ne vont pas avec le reste, qui traite de différents cas d'infractions à la Loi. M. Grætz, III, 79, note, explique המפר בריתו par l'épiplasme ; nous croyons qu'il s'agit ici de la négligence complète de la circoncision (*Genèse*, XVII, 14), qu'on interprétait probablement comme une allégorie, en comparant *Deutéron.* X, 16. Le mot פנים a souvent le sens de « manière d'expliquer. » Cependant, si l'on préfère la signification plus ordinaire de « face, » on traduira : « celui qui s'enhardit à commenter la Loi sans se conformer à la halacha. »

[3] m. *Megilla*, III, (IV), 9 : המכנה בעריות, ce qui est expliqué, b. *ibid.* 25 a : קלון אביו וקלון אמו.

jour, la mère et le petit, de ces mots : « Mon peuple, enfants d'Israël, comme je suis miséricordieux dans le ciel, soyez aussi miséricordieux sur la terre[1]. » Ainsi furent insensiblement relâchés les liens de la Loi ; on se croyait moins obligé d'observer à la lettre les préceptes dont on possédait si bien le sens intime et moral.

Et cependant les Juifs devenus membres de la secte nouvelle se soumettaient à toutes les pratiques et ne s'en affranchissaient pas plus que Paul n'avait cru devoir y renoncer pour lui-même. De cette façon seulement ils pouvaient continuer à vivre parmi leurs anciens coreligionnaires, prêcher dans les synagogues et faire des conversions[2]. De là vient qu'on écoutait attentivement les hommes qui passaient devant la *téba* ou le lutrin, et qu'on leur *imposait silence* dès que leurs paroles trahissaient une arrière-pensée hostile aux croyances du judaïsme. Les docteurs donnent même certaines expressions dont nous ne comprenons pas toujours la portée et qui, à leur avis, étaient un indice de tendances répréhensibles[3]. La ma-

[1] j. *Megilla*, v, 10 : אילין דמתרגמין עמי בני ישראל כמה דאבונן רחמן בשמייא כן תהוון רחמנין בארעא תורתא או רחילא וגו. Nous avons corrigé le passage d'après *Jonathan* sur *Lévitique*, xxii, 28 ; le texte du Thalmud porte דאנן, qu'on a mal à propos changé en דאנא. Ce *targoum* a été maintenu malgré le blâme que le Thalmud prononça contre cette paraphrase.

[2] C'était une habitude à laquelle on renonçait difficilement ; on sait que Chrysostome tonnait encore dans le ive siècle contre les chrétiens qui continuaient à fréquenter les synagogues (*Contra Judæos homiliæ* ; les passages sont cités et réunis par M. Perles, *Ben-Chanania*, III, 1860, p. 569). Ne plus prier à côté de ses anciens frères, à l'endroit même où des parents aimés avaient soulagé leur cœur devant le Seigneur, c'était rompre le dernier lien qui rattachait les nouveaux convertis avec le passé et faire souvent le plus dur sacrifice à ses nouvelles convictions.

[3] m. *Megilla*, iv, 9 : האומר יברכוך טובים הרי זו דרך המינות על קן צפור יגיע רחמיך ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו. « Qui-

lédiction contre les *minim*, que R. Gamliel introduisit dans la prière principale, avait le même but[1]; elle devait surtout contribuer à écarter les judéo-chrétiens de la *téba* ou du pupitre où se tenaient les officiants, « les lecteurs » et les prédicateurs.

Nos sources rabbiniques nous ont conservé quelques entre-

conque dit : Que les bons te bénissent! trahit une tendance de *minout*, (vers le christianisme). Puis celui qui dit, Que ta miséricorde atteigne le nid de l'oiseau et que ton nom soit mentionné en bien (ou, sur le bien); et (Nous te) remercions, (nous te) remercions, est réduit au silence. » Ce paragraphe se trouve aussi m. *Berachot*. v, 3, mais en commençant de suite : האומר על קן וגו'. D'après le contexte, on devrait supposer qu'il s'agit de phrases que les officiants intercalaient dans la prière dite *schemoné esré;* dans ce cas, les trois morceaux ne pouvaient être ajoutés qu'à la troisième (אתה קדוש), à la treizième (על הצדיקים), et à la dix-huitième (מודים) bénédiction. Mais on comprend difficilement ce qu'il y avait de chrétien dans l'attribution donnée aux *bons*. Les judéo-chrétiens auraient-ils pris cette qualificatien? Jérôme, dans son *Commentaire* sur *Isaïe*, III, 20 (*Opp.* IV, 82), explique le mot טוב par le Christ, et רע par Barabbas, et ajoute : « Quod autem bonus salvator sit appellatus, ipse in Evangelio loquitur, etc. » Dans un Évangile cité dans les *Philosophumena*, p. 150 (éd. Cruice, Paris, 1860), Jésus dit : Tί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐσliν ἀγαθὸς ὁ πατὴρ μοῦ κτλ. Le vœu, « que la miséricorde, etc. » était probablement condamné pour la même raison pour laquelle on blâmait les mots cités, ci-dessus, p. 354. Un thalmudiste le dit expressément, *Berachot*, 33 b : מפני שעושה מדותיו של הקב'ה רחמים ואינן אלא גזרות. « Celui qui parle ainsi rapporte à la miséricorde de Dieu les préceptes qui sont des ordres (sans être motivés). » (Voyez aussi m. *Megilla*, IV, 10.) En comparant les deux passages que nous venons de citer, on voit que R. José b. Abin est identique avec R. Joseh b. R. Bon. M. Schorr, *Haḥaluz*, VII, 86, 87, pense qu'il s'agit dans cette mischna du parsisme.

[1] Voyez ci-dessus, p. 344. Dans la lettre de Pline le Jeune à Trajan sur les chrétiens, le proconsul de la Bithynie mande à l'empereur qu'il n'hésite pas à mettre en liberté tous ceux qui, accusés d'être chrétiens, invoquent les dieux, offrent de l'encens et du vin à l'image de Trajan et *maudissent le Christ*, parce que jamais chrétien, à ce qu'on dit, ne peut être amené à faire ces choses-là. (*Epist.* x, 96.) — Les Juifs n'avaient, pour distinguer leurs adversaires, que le dernier moyen. Les partisans d'Ali emploient ce même moyen contre les Sunnites en faisant maudire publiquement les trois premiers khalifes.

tiens des *minim* avec certains docteurs célèbres, quelques controverses sur des passages des Écritures, et même quelques tentatives de conversion entreprises sur de jeunes rabbins. « R. Gamliel se baignant un jour à Acco, dans un bain consacré à Aphrodite, Proclus, fils d'un philosophe, lui demanda : Il est écrit dans votre Loi (*Deutéron.* XVII, 18), *il ne doit rien rester entre tes mains de ce qui est défendu;* comment alors osestu prendre un bain dans un endroit orné de la statue d'Aphrodite? — On ne discute pas dans le bain, répondit Gamliel. Mais, dès qu'il en fut sorti, il dit : Je ne suis pas allé trouver la déesse, elle est venue, au contraire, me chercher; la preuve en est que personne ne dit : Décorons donc Aphrodite en lui construisant des bains, mais on dit : Décorons le bain en y plaçant la statue d'Aphrodite[1] ! » Si ce Proclus était un judéochrétien, sa question ne pouvait avoir d'autre but que de taquiner le patriarche et de le mettre en défaut relativement à la Loi. Un autre philosophe demanda à R. Gamliel : « Pouvez-vous espérer que Dieu vous affranchira un jour? — Certes, répondit Gamliel. — Cependant il est écrit (*Osée*, v, 6) : *Dieu s'est retiré d'eux* comme un frère qui a refusé d'épouser la veuve de son frère défunt et qui, une fois qu'il a constaté publiquement qu'il veut se *retirer,* ne peut plus changer d'avis; Dieu ne reviendra donc jamais à vous! » Mais le patriarche répliqua : « Dans le *lévirat,* c'est la femme abandonnée qui *retire* le soulier du pied de son beau-frère et non pas celui-ci qui l'ôte du pied de sa belle-sœur. Eh bien! dans les paroles du

[1] m. *Aboda-zara*, III, 4. Le mot *philosophe* (פילוספוס) s'emploie aussi dans les livres thalmudiques pour ceux qui avaient rompu avec le judaïsme et déserté les écoles. On se sert de même du mot אפיקורס, *epicuros*, pour désigner « un libre penseur, et ensuite « un chrétien; » on jouait sur le sens de la racine thalmudique פקר. (Voyez Buxtorf, *Lexicon thalmudicum*, s. v.) Il était défendu d'entamer au bain des conversations, surtout relativement à la casuistique.

prophète *Dieu s'est retiré*, mais pas nous! Supposez une veuve à laquelle son beau-frère aurait arraché le soulier, cela signifierait-il quelque chose[1]? »

Un judéo-chrétien, nommé Jacob de Kephar Secania, revient plusieurs fois dans nos écrits. Non-seulement il s'entretient avec les docteurs et cite de prétendues paroles de Jésus, mais encore il cherche à faire des cures merveilleuses au nom du maître. « R. Éliézer, raconte un midrasch, fut accusé de tendances chrétiennes et conduit auprès du gouverneur. L'ayant appelé devant son tribunal, le gouverneur lui dit : Comment un homme de ton importance s'occupe-t-il de futilités semblables? — Le juge m'est témoin (qu'il n'en est rien), protesta R. Éliézer. (En parlant ainsi) il pensait à Dieu, tandis que le gouverneur croyait que le docteur avait invoqué son témoignage. Aussi reprit-il aussitôt : Puisque tu t'es confié en moi, je m'étais dit, qu'en effet, il était impossible que des niaiseries pareilles eussent pu égarer *ces collèges;* ma décision est donc que tu es acquitté. Mais R. Éliézer était douloureusement affecté d'avoir été soupçonné de tendances chrétiennes, et ses disciples vinrent le consoler. Tout fut inutile. Enfin R. Akiba alla le trouver. Un *min*, dit Akiba, t'a-t-il peut-être rapporté quelque chose que tu as approuvé? — Par le ciel!

[1] *Midrasch* sur *Psaumes*, x: פלסופוס אחד שאל את רבן גמליאל יש לכם לומר שאתם מקוים להקב"ה שיגאל אתכם אמר לו הן אמר לו ולא כך כתיב חלץ מהם יבמה שחלצו לה אחין יכול בעלה לשוב אליה אמר לו לאו א"ל מכאן שאינו שב אליכם השיבו רבן גמליאל מי חולץ האיש או האשה א"ל הוא חלץ ואנו לא חלצנו וכי יבמה דחלצו לה אחין מידי משׁשׁא אית בה. Le mot בעלה à la place de יבמה, auquel on s'attendrait, a été choisi évidemment parce qu'on s'est souvenu de *Deutéron.* XXIV, 4. Comparez aussi *Jérémie*, III, 1. Pour bien comprendre cette controverse, il faut avoir présente à l'esprit la loi du *lévirat*, qu'on lit *Deutéron.* XXV, 5-10. L'argumentation roule sur la racine חלץ, qu'emploie Osée.

oui, répondit R. Éliézer. Tu me fais penser à une rencontre que j'eus un jour avec Jacob de Kephar Secania dans la grande rue de Sepphoris; il me communiqua, au nom de Jésus, une opinion qui me fit plaisir. Dans votre Loi (*Deut.* XXIII, 19), me fit observer Jacob, il est écrit : Tu n'apporteras pas dans la maison de Dieu le salaire d'une courtisane ni le prix d'un chien, etc. il est donc défendu de s'en servir! Pour le sacrifice au temple, je le veux bien, mais ne serait-il pas permis de les gaspiller? — Que pourrait-on en faire? demandai-je. — On pourrait, répliqua-t-il, construire avec cet argent des maisons de bain et des lieux d'aisance. — Tu as raison, dis-je; mais, pour le moment, je ne me souvenais d'aucune décision (*halacha*) à ce sujet. Dès qu'il vit que je m'étais rangé à son avis, il ajouta : Jésus a dit : Venant de choses impures, ce produit sera employé à des choses impures, puisqu'il est écrit (*Micha*, I, 7) : Le prix du salaire d'une courtisane redeviendra salaire de courtisane; qu'on en fasse donc des latrines publiques! J'approuvai encore, et ainsi je fus accusé d'incliner vers le christianisme[1]. »

Cette histoire porte tous les caractères d'une grande authenticité. L'hésitation qu'éprouve R. Éliézer avant d'accepter l'opinion présentée par Jacob, parce qu'il ne peut se rappeler aucune *halacha* traditionnelle qui la confirme, est parfaitement

[1] *Midrasch sur Kohélet*, I, 8 : מעשה ברבי אליעזר שנתפס לשום מינות נטלו אותו הגמון והעלו על הבימה לדון אותו אמר לו רבי אדם גדול כמותך יעסוק בדברים בטלים הללו אמר לו נאמן עלי הדיין והוא סבר שבשבילו אמר והוא לא אמר אלא לשום שמים אמר לו מאחר שהאמנתי עליך אף אני הייתי סבור ואומר אפשר שישיבות הללו טועות הן בדברים בטלים הללו דימוס פטור אתה אחר שנפטר ר׳ אליעזר מן הבימה היה מצטער על שנתפס על דברי מינות נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו ולא קבל נכנס ר׳ עקיבא אצלו אמר ליה רבי שמא אחד מן המינין אמר לפניך דבר

d'accord avec les principes connus de ce docteur[1]. L'époque où cette accusation a été portée contre R. Éliézer se fixe naturellement sous le gouvernement de Trajan, qui, plein de défiance contre les associations ou colléges se formant sur tous les points de l'empire, se préoccupait particulièrement des chrétiens, parce que, plus que les Juifs de cette époque, ils cherchaient l'ombre et le secret pour leurs réunions habi-

וערב לפניך אמר לו הן השמים הזכרתני פעם אחת הייתי עולה באיסטרטא של ציפורי ובא אלי אדם אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו ואמר לי דבר אחד משום פלוני והנאני הדבר ואותו הדבר היה כתוב בתורתכם לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב מה הן אמרתי לו אסורין אמר לי לקרבן אסורים לאבדן מותר אמרתי לו ואם כן מה יעשה בהן אמר לי יעשה בהן בתי מרחצאות ובתי כסאות אמרתי לו יפה אמרת ונתעלמה ממני הלכה לשעה כיון שראה שהודיתי לדבריו אמר לי כך אמר פלוני מצואה באו ולצואה יצאו שנאמר כי מאתנן זונה קבצה ולאתנן זונה ישובו יעשו כורסוון לרבים והנאני ועל אותו הדבר נתפשתי לשם מינות.

Nous avons reproduit tout au long ce passage, qui se retrouve un peu abrégé et avec quelques changements, *Aboda-zara*, 16 b, à cause de quelques détails qu'il renferme et qui ont une certaine importance. Les mots אותו הגמון semblent se rapporter à un gouverneur connu et rappellent le *hégemôn* dont il est question ci-dessus, p. 317, note, et qui, par conséquent, n'était pas l'évêque d'Antioche. La phrase שישיבות הללו וגו', qui manque dans le Thalmud *Aboda-zara*, mérite une attention particulière; le mot *ieschiba* paraît bien répondre aux *colléges* ou confréries, si fréquents à cette époque parmi les païens (Renan, *Les Apôtres*, p. 351 et suiv.) C'est le mot appliqué plus tard aux deux grandes écoles de Babylone, mais plutôt sous sa forme chaldéenne de *Methibta* (מתיבתא); la forme hébraïque est très-rare, et nous ne nous la rappelons que dans *Tanḥouma*, 3 a (éd. Amsterdam), ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל וגו'. L'emploi de פלוני, *pelôni*, «un tel,» pour Jésus est connu. (Sur Kephar Secania en Galilée, voyez la Partie géographique.) Le mot דימוס est obscur, on a comparé δῆμος dans le sens de «assemblée du peuple,» et expliqué «au nom du peuple,» ce qui cadre peu avec les temps de l'empire; on a proposé aussi de le considérer comme une corruption de *dimissus*, «renvoyé de la plainte,» et comme la traduction latine de פטור, qui suit immédiatement.

[1] Voy. ci-dessus, p. 323.

tuelles[1]. Il ne faut pas oublier que, malgré la destruction du temple et les traitements inhumains que les Romains avaient infligés aux Juifs, ceux-ci se sentaient chez eux en Palestine, et jusqu'à l'époque des persécutions nouvelles qu'ils attirèrent sur leurs têtes, sous Trajan et Adrien, par leurs velléités d'indépendance, ils pratiquèrent publiquement les cérémonies de leur culte, s'adonnèrent librement à l'étude de leur loi, et ils purent se rassembler sans entraves dans leurs écoles, à Iabné, ainsi que dans les autres villes de la Judée et de la Galilée.

Le même Jacob se retrouve comme thaumaturge dans le récit suivant : « R. Éléazar ben Dama, le fils d'une sœur de R. Ismaël, ayant été mordu par un serpent, Jacob de Kephar Secania se présenta pour le guérir au nom de Jésus. R. Ismaël ne le permit pas, en disant : Ben Dama! c'est défendu. — Laisse-moi faire, insista Jacob, je te prouverai par la Loi que c'est permis. Mais, avant que Jacob pût développer son argument, le malade mourut. Alors R. Ismaël s'écria content : Bienheureux Ben Dama! tu as rendu ton âme en pureté et sans enfreindre un précepte des sages[2]! » On voit le neveu de R. Ismaël parfaitement disposé à accepter le secours de la magie, pratiquée sur une grande échelle par les Simon, les Ménandre

[1] Pline le Jeune, *Épîtres*, x, 97.

[2] *Midrasch* sur *Kohélet*, I, 8; *Aboda-zara*, 27 b; j. *Sabbat*, XIV, 4; *Aboda-zara*, II, 2 (40 d). — Il est question d'un Jacob le Minéen (יעקב מינאה), *Aboda-zara*, 28 a (cf. j. *ibid.* II, 2 : בר בריה הוה ליה בלע אתא חד ולחש ליה בשמיה דישו בר פנדרא ואיתשם), et *Houlin*, 84 a, et qui a vécu certainement beaucoup plus tard; ce qui a été remarqué déjà par les *Tosefot* sur *Aboda-zara*, 17 a, s. v. ויעקב. On trouve enfin encore ce nom *Megilla*, 23 a; mais les *Tosefot* y lisent מצעה pour מינאה, par la singulière raison qu'on n'aurait pas désigné un minéen par son nom, raison surtout bizarre eu égard aux passages nombreux que nous avons cités.

et tant d'autres, et que les judéo-chrétiens ne dédaignaient pas comme moyen de conversion [1].

R. Josué paraît aussi avoir eu de fréquents débats avec les chrétiens de la Palestine, et, à l'approche de sa mort, les docteurs lui exprimèrent leur inquiétude en disant : « Que deviendrons-nous à l'égard du christianisme [2] ? » Le Thalmud raconte encore cette histoire singulière : « En présence du César, un chrétien fit à R. Josué ben Ḥanania un signe qui voulait dire : Dieu s'est détourné de cette nation. R. Josué fit à son tour un signe qui devait exprimer la pensée : Et cependant sa main est encore étendue sur nous (pour nous protéger). Le César demanda à Josué : Que signifiait le mouvement de ton adversaire ? — Il me faisait observer que j'appartenais à une nation de laquelle Dieu s'était détourné, à quoi je répondais que Dieu nous protégeait encore. On interrogea ensuite le

[1] On traitait de magie les tours qu'on attribuait surtout aux minéens, mais que R. Éliézer et R. Josué prenaient aussi fort au sérieux. On nommait ces prodiges *kischouf*, כישוף (voyez ci-dessus, p. 106, note 3), ou bien אחיזת עינים, « déception des yeux, fantasmagorie. » (Voyez, entre autres, j. *Sanhedrin*, VII, 13 et 19.) Dans la pensée du thalmudiste, la magie était surtout une science égyptienne, et les habitants d'Alexandrie étaient particulièrement habiles à pratiquer cet art. (Voy. *Sanhédrin*, 67 b.) Ailleurs, *Menaḥot*, 99 b, le même Ben Dama demanda à son oncle R. Ismaël, « si, après avoir étudié la loi entière, il ne lui était pas permis d'apprendre *la science grecque* (חכמה יוונית) ? Mais R. Ismaël lui cita le verset : Le livre de la Loi ne quittera pas ta bouche et tu t'en occuperas jour et nuit (*Josué*, I, 8). Eh bien ! ajouta-t-il, va et cherche un moment qui ne soit ni le jour ni la nuit, et livre-toi alors à la science grecque ! » La science grecque, pour les habitants de la Palestine et surtout pour les Juifs, était la science de l'Égypte. De ce pays venaient également la tendance à détruire les pratiques religieuses par l'interprétation allégorique des préceptes, et la thaumaturgie, qui aidait puissamment à répandre la nouvelle religion dans les couches inférieures de la population. Qu'y a-t-il alors d'étonnant que les docteurs juifs aient prononcé l'anathème contre la science grecque ?

[2] *Ḥagiga*, 5 b : מאי תיהוו עלן מאפיקורסת. Voyez p. 357, note 1.

chrétien sur le sens du signe qu'il avait fait, et il reconnut avoir voulu dire que Dieu s'était détourné du peuple juif; mais il avoua ne pas comprendre ce que R. Josué avait répondu. On dit alors : Comment un homme qui ne sait pas interpréter les signes qu'on lui adresse ose-t-il en faire devant l'empereur? On le fit sortir de chez César et mettre à mort[1] ».

R. Josué fut menacé dans sa propre famille par les progrès que faisaient les conversions en Palestine. « Hanania, un fils de son frère, dit un midrasch[2], arrivé à Kephar Naḥum, fut ensorcelé par les minéens, au point qu'ils le firent monter sur un âne pendant le jour du sabbat. Quand il revint chez

[1] *Hagiga*, l. c. L'empereur que le Thalmud a en vue est sans doute Adrien. Nous aurons à citer plus loin plusieurs entretiens de cet empereur avec R. Josué. Les contes orientaux connaissent un grand nombre de conversations ou de correspondances qui se font, soit au moyen des signes, soit par l'échange de certains objets qu'on s'envoie mutuellement. Il s'agit de faire preuve d'une grande sagacité et de montrer qu'on a bien compris la question énigmatique par une réponse pour le moins tout aussi énigmatique. Manquer d'esprit dans ces circonstances, surtout quand on a défié son adversaire en présence d'un souverain, devient un crime sévèrement puni.

[2] *Midrasch* sur *Kohélet*, I, 8 : חנניה בן אחי ר׳ יהושע אזל להדיה כפר נחום ועבדון ליה מינאי מלה ועלון יתיה רכיב חמרא בשבתא אזל לגביה יהושע חביביה ויהב עלוי משח ואיתיסי אמר ליה כיון דאיתער בך חמרא דההיא רשיעא לית את יכיל שרי בארעא דישראל נחת ליה מן תמן לבבל ודמך תמן בשלמיה. Kephar Naḥum est connu par les prédications fréquentes de Jésus et par les progrès qu'y fit de bonne heure la nouvelle religion. (Voyez Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, I. 210.) Les mots עבד מלה semblent signifier « ensorceler, » ce qui cadre bien avec l'onguent que Josué donne à son neveu et qui doit rompre le charme. Nous avons déjà vu ci-dessus, p. 107, note 1, que monter à cheval ou à âne un jour de repos était considéré comme un acte particulièrement répréhensible et surtout comme une preuve qu'on avait déserté la religion juive. Que signifie « l'âne de ce méchant? » Serait-ce une allusion à l'âne monté par Jésus? — Cette conversion manquée, sur laquelle le midrasch revient encore une fois (sur *Kohélet*, VII, 26), est traitée de fable par M. Geiger, *Urschrift*, 154, note.

son oncle Josué, celui-ci lui donna un onguent et il guérit. Mais Josué lui dit : Puisque tu as entendu le braiement de l'âne de ce méchant, tu ne peux plus rester sur la terre d'Israël. Ḥanania se rendit donc à Babylone et y mourut en paix. »

« Un disciple de R. Jonathan, continue le même misdrasch, s'était enfui auprès des minéens. Le maître le trouvant engagé à des bavardages avec eux (s'éloigna). Les minéens lui firent dire qu'il voulût bien rendre un service de charité à la *fiancée*. Il vint et les trouva occupés d'une jeune fille. Comment, leur dit-il, des Juifs agissent ainsi? N'est-il pas écrit, répondirent les minéens : Tu mettras ta part avec les nôtres, nous n'aurons qu'une bourse (*Proverbes*, I, 14)? R. Jonathan se sauva[1]. » Ce docteur vivait dans la première moitié du IIe siècle, et, si le fait que donne ce midrasch est exact, nous avons des sectaires de Nicolas ou de Prodicos en Palestine; le communisme aussi extravagant qu'abominable, que stigmatise l'Apocalypse[2] et dont parlent les pères de l'Église, serait confirmé par un témoignage rabbinique!

La même source nomme encore un Iehouda ben Nakousa, qui eut avec les mineens de fréquentes discussions dont il

[1] *Midrasch* sur *Kohelet*, I, 8 : ר׳ יונתן ערק חד מן תלמידוי לגביהון אזל אשכחיה עבד בן אפטוניות (l. בהון פטטיות) שלחון מינאי בתריה כך אמרין ליה רבי איתא גמול חסדא להדא כלתא הלך ומצאן עוסקים בריבה אמר לון כן ארחיהון דיהודאי עבדין אמרין ליה ולא כן כתיב בתורה גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכולנו והוה פרח (פרה?) וגו׳. J'ai retranché une ligne après le mot כך et qui est la répétition de tout ce qui se lit à la suite de עבדין jusqu'à la fin de la citation. Nous avons encore changé deux mots qui ne nous paraissaient offrir aucun sens; פטטיאות serait un pluriel de פטטיא, « bavardage, commérage. » (Voyez Buxtorf, *Lexicon*, s. v.)

[2] II, 15. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, 20; III, 4; VII, 7.

nous laisse ignorer l'objet[1]. Depuis le IIe siècle, cependant, toutes les controverses entre les chrétiens et les rabbins roulaient sur la divinité de Jésus, que les uns cherchaient à prouver par certains passages de l'Ancien Testament, tandis que les autres la réfutaient[2]. Les Thalmuds n'ajoutent rien sous ce rapport à ce que nous rapportent les Pères des premiers siècles.

Nous terminons cet exposé en citant encore un midrasch qui confirme tous les détails que nous venons de donner. A l'occasion de *Kohélet*, VII, 26 : « L'homme bon devant Dieu échappe aux piéges, mais le pécheur y est pris, » R. Isée de Césarée donne une explication qui applique ce verset au christianisme (*minout*). « Le bon, dit-il, c'est R. Éliézer, le pécheur, c'est Jacob de Kephar Secania; ou bien, le bon est Éléazar ben Dama et le pécheur Jacob de Kephar Secania; ou bien, le bon est Ḥanania, le fils du frère de R. Josué, et le pécheur désigne la population de Kephar Nahoun; ou bien, le bon est Iehouda ben Nakousa, et par le pécheur on entend les minéens; ou bien, le bon est R. Jonathan et le pécheur son disciple; ou bien enfin, le bon, c'est R. Éliézer avec R. Josué, et le pécheur c'est Élisée[3]. » A part ce dernier, sur lequel nous

[1] *Midrasch* sur *Kohélet*, I, 8 : ר' יהודה בן נקוסה הוי המינין מתעסקין עמו וגו'. Il est difficile de déterminer si ce rabbin est identique avec R. Iehouda ben Kanousa (קנוסא), qui est nommé ailleurs. (Voyez, entre autres, *Baba-kamma*, 81 b; *Ḥoulin*, 118 b.)

[2] Les arguments sont pris de la forme de pluriel du nom de Dieu *Elohim*, accompagné même quelquefois d'un adjectif au pluriel, *Deutér.* IV, 7 ; Josué, XXIV, 19 ; du pluriel employé par Dieu, *Genèse*, I, 26; de la répétition des différents noms de Dieu les uns après les autres, *Josué*, XXII, 22, etc. (Voyez *Béreschit-rabba*, VIII ; *Debarim-rabba*, II; j. *Berachot*, 12 d; *Tanḥouma*, 47 a.)

[3] Le texte de ce midrasch présente quelques inexactitudes. Pour Kephar Secania, il porte une fois Kephar Naburaï et une seconde fois Kephar Sama. La première confusion vient de ce qu'on connaissait un Jacob de Kephar Naburaï, rabbin

reviendrons plus loin, nous trouvons ici un résumé des faits que nous avons racontés et qui semblent avoir été parfaitement connus de l'auditoire réuni autour du docteur de Césarée.

du IIIe siècle à Tyr, dont les décisions singulières étaient fortement désapprouvées par R. Ḥaggaï; j. *Iebamot*, II, 6, et les passages parallèles dans le midrasch. (Sur Kephar Sama, voyez Reland, *Palæstina*, p. 691, et notre Partie géographique.)

CHAPITRE XXII.

QUELQUES DOCTEURS DES PREMIERS TEMPS APRÈS LA DESTRUCTION DU TEMPLE.

Lorsque R. Gamliel mourut, R. Éliézer vivait encore, mais toujours loin de Iabné, personne n'ayant osé le délier de l'excommunication que son beau-frère avait prononcée contre lui [1]. Il lui était donc interdit de prendre part aux travaux du tribunal supérieur, siégeant dans cette ville; peut-être avait-il été obligé de quitter aussi Lydda, où, assis sur une pierre au milieu d'un stade, il avait enseigné les nombreuses halachot ou décisions que sa mémoire prodigieuse avait retenues [2]. Par sa proximité de Iabné, cette dernière ville semble avoir été comme une seconde résidence du patriarche, qui s'y rendait souvent et y réunissait ses collègues. C'est à Césarée que R. Éliézer rendit le dernier soupir [3]. Il était déjà agonisant, un vendredi vers le soir, comme dit une vieille source, lorsque son

[1] Voyez ci-dessus, p. 324. Les circonstances qui entourent sa mort et que nous racontons prouvent que R. Gamliel avait alors déjà cessé de vivre. Si ce patriarche avait vécu encore, R. Josué n'aurait pas eu le droit de faire cesser l'excommunication, dont les effets allaient quelquefois au delà de la mort. (Voy. ci-après, p. 372.)

[2] *Midrasch* sur *Cantiques*, I, 3 : ובית מדרשו של רבי אליעזר היה עשוי כמין ריס ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לישיבה «L'école de R. Éliézer avait la forme d'un stade; il s'y trouvait une pierre qui lui servait pour s'y asseoir.» Au même endroit, il est parlé de l'instruction immense qu'il possédait; on peut aussi voir *Sanhédrin*, 68 a, et ci-dessus, p. 323.

[3] Cette ville, plus rapprochée de la Galilée, nous indique la province où R. Éliézer enseignait, probablement vers la fin de sa vie. R. Ilaï, son disciple, habitait Uscha en Galilée, puisque cet endroit est donné comme la ville natale de son fils Iehouda. (Voyez aussi, ci-dessus, p. 256.)

fils Hyrcan entra dans sa chambre pour lui enlever les phylactères, qu'on ne portait pas pendant le sabbat. Son père lui fit cette observation : « Mon fils, tu négliges un devoir grave, celui d'allumer la lumière du sabbat, et tu t'occupes de m'enlever les phylactères, ce qui est seulement recommandé. » Hyrcan sortit en pleurant, pensant que la raison de R. Éliézer commençait à se troubler. Mais celui-ci reprit : « Ce n'est pas ma raison, c'est la tienne, mon enfant, qui s'égare. » Lorsque ses disciples eurent entendu cette sage réponse, ils se présentèrent à leur tour pour adresser encore à leur maître diverses questions légales sur le pur et l'impur. Il y répondit avec exactitude, et à la fin, en prononçant le mot « pur, » il rendit l'âme. On y vit un indice de sa propre pureté. R. Josué vint alors, lui ôta les phylactères, l'entoura de ses bras, l'embrassa et dit en pleurant : « Mon maître, mon maître, le ban est rompu! mon maître, toi le char d'Israël et sa cavalerie[1] ! » Après le samedi, sa dépouille mortelle fut portée de Césarée à Lydda, où il fut enterré. On raconte que R. Éléazar ben Azaria lui fit une oraison funèbre pompeuse, et que R. Akiba se laissa aller à des démonstrations de douleur exagérées[2]. Mais ce qui

[1] j. *Sabbat*, II, 6. Nous ne donnons que le texte des derniers mots : נכנס ר׳ יהושע וחלץ את תפיליו והיה מגפפו ומנשקו ובוכה ואומר רבי רבי הותר הנדר רבי רכב ישראל ופרשיו. La fin de l'exclamation est celle qu'Élisée faisait entendre lorsque Élie se séparait de lui, II *Rois*, II, 12. D'après *Sanhédrin*, 68 a, 101 a, *Abot derabbi Nathan*, c. XXV, R. Tarphon, R. Éléazar ben Azaria et R. Akiba, étaient également présents au lit de mort de R. Éliézer. Nous préférons le récit simple et certainement plus vraisemblable du document que nous avons traduit. Tout est amplifié, et arrangé dans l'exposition d'une époque postérieure jusqu'à la distance de *quatre coudées*, que les rabbins mettent soigneusement entre eux et le lit du malade excommunié! Elle renferme en outre la prédiction des malheurs qui allaient fondre sur les Juifs et de la mort violente qui attendait R. Akiba.

[2] *Sanhédrin*, 68 a.

paraît plus sûr, c'est que, peu de temps après sa mort, quatre docteurs, R. Éléazar ben Azaria, R. José le Galiléen, R. Tarphon et R. Akiba, se rendirent au tribunal de Iabné pour y attaquer une opinion de R. Éliézer sur la validité d'un cas de répudiation conditionnelle; R. Josué leur imposa silence et leur fit sentir l'inconvenance d'une telle conduite. « On ne s'attaque pas, leur dit-il, à un lion mort [1]! »

Grâce à son âge avancé, à son caractère indépendant, mais conciliant, et à son savoir étendu, R. Josué doit avoir conquis une supériorité reconnue sur tous ses contemporains, et après la mort du patriarche, comme Siméon, le seul fils qui semble lui avoir survécu, était encore trop jeune pour succéder à son père, l'ancien disciple de R. Iohanan ben Zacaï occupa la première place au tribunal de Iabné. R. Éléazar ben Azaria lui-même, bien qu'il eût été élevé un jour à la dignité patriarcale quand R. Gamliel avait été destitué, ne put lutter d'influence avec R. Josué. Nous dirons tout à l'heure comment il se fait que R. Tarphon, son ami, paraisse souvent le remplacer à Iabné et à Lydda. Mais avant de raconter le rôle que joua R. Tarphon, jetons un coup d'œil, en partie rétrospectif, sur quelques *Tanaïm* [2] ou rabbins qui vivaient à l'époque de la destruction du temple et que nous n'avons pas encore mentionnés.

Nous citerons en premier lieu trois rabbins qui vécurent dans la seconde moitié du Ier siècle, et qui, par conséquent, ont encore vu le temple debout. Ce sont R. Ḥanina, surnommé *Segan Haccohanim*, ou « chef des prêtres, » R. Dosa ben Harkinas ou Hyrcanos et Akabia ben Mehalalel. Les noms de ces

[1] j. *Gittin*, IX, 1 : אמר להן ר׳ יהושע אין אתם משיבין את הארי לאחר מיתה. Voyez aussi, avec plus de détails, *Gittin*, 83 a, et tos. *ibid.* c. VII.

[2] תנאים, traduction chaldéenne de שונים, ou plus complétement שוני הלכות.

trois docteurs se trouvent réunis dans une mischna [1], où l'opinion d'Akabia paraît avoir été émise en vue de contredire celle de R. Dosa [2].

Le père de R. Ḥanina était déjà préposé aux prêtres, et celui-ci raconte « que son père ne tolérait auprès de l'autel aucun sacrificateur qui eût une infirmité [3]. » Le fils fut son successeur, ou conserva du moins le titre de *sagan* [4]. Tout ce qui a été retenu de R. Ḥanina se rapporte aux fonctions sacerdotales, dont il parle en témoin oculaire; il dépose de ce qu'il a vu et de ce qu'il n'a point vu [5]. Il était partisan de la paix, et il recommande de prier pour la prospérité du gouvernement

« répétiteurs des décisions. » Ce nom a son origine dans la pensée que les anciennes halachot étaient seulement *reproduites* par les rabbins, dont c'était principalement le devoir de les apprendre, de les retenir et de les enseigner. La *Mischna* (מִשְׁנָה, en chaldéen מתניתא) est un recueil, écrit ou gardé dans la mémoire, de ces décisions à répéter. C'est une forme particulière du nom (comme מִקְנָה à côté de מִקְנֶה), qui ne doit pas être confondu avec *mischneh*, qui, pour toutes ses significations se rattache au nom de nombre שנים et שני, et finit même par prendre le sens de *second*. C'est pour ne pas avoir distingué ces deux formes que les Pères ont traduit *mischnah* par δευτέρωσις, qui n'est que l'équivalent de *mischneh*.

[1] m. *Negaïm*, I, 4, et surtout *Sifra* sur *Negaïm*, II, 1, § 6.

[2] Akabia parle de soixante et douze différents aspects que peut présenter une plaie, tandis que Dosa n'en connaît que trente-six. Le premier a donc doublé le nombre du second rabbin en y introduisant pour chaque aspect une nouvelle distinction.

[3] m. *Zebaḥim*, IX, 3 : דוחה היה אבא את בעלי מומין מעל גבי המזבח. A côté du commandant du temple, qui avait entre les mains toute la police du sanctuaire et de ses serviteurs (voyez ci-dessus, p. 48, note 2), il existait, ce semble, un chef instruit qui surveillait et ordonnait le service des prêtres, appelé aussi *memounna* (ממונה). Ce *sagan*, dont les fonctions duraient pendant toute l'année, ne paraît pas devoir être identifié avec le *sagan* ou suppléant du grand prêtre, qui était créé particulièrement pour le jour du grand Pardon. (Voy. m. *Ioma*, I, 1; III, 9 et b. *ibid.* 39 a.)

[4] Voyez ci-dessus, p. 49, note.

[5] m. *Pesaḥim*, I, 6; *Zebaḥim*, XII, 4; *Eduïot*, II, 1-2; *Para*, III, 1; *Ioma*, 21 b.

romain, en ajoutant, « qu'autrement les hommes se dévoreraient les uns les autres[1]. » Il vécut encore après la défaite de sa patrie, puisqu'il interdit le bain légal pour le 9 ab, jour anniversaire de la destruction du temple : « La maison de notre Dieu, dit-il, mérite bien qu'on renonce pour elle à un bain légal une fois par an[2]. » On ne le trouve nulle part en rapport avec aucun autre tanaïte, et R. Akiba parle de lui comme d'un docteur qu'il n'a pas connu et dont il a entendu seulement citer les opinions[3].

Dosa ben Harkinas[4] était déjà arrivé à l'âge mûr, lorsque le temple fut dévoré par les flammes. S'il n'était pas de la race sacerdotale, ce qu'aucune de nos sources du moins ne dit, il se rangea cependant toujours à l'avis des jeunes prêtres, contre R. Iohanan ben Zacaï[5]. Il était très-riche, comme R. Éléazar ben Azaria, qui fut prêtre, et dont il nomme familièrement Azaria le père « son camarade[6]. » Il fit une guerre sourde à Gamliel II, et, lors de la première opposition que R. Josué avait faite au patriarche au sujet de la néoménie, Dosa avait avant lui déclaré faux les témoins que Gamliel avait bien accueillis; seulement il conseilla ensuite de céder plutôt

[1] m. *Abot*, III, 2. Le mot מלכות signifie à cette époque « l'empire romain. »

[2] *Ta'anit*, 13 a : כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה. La famille de ce Ḥanania est nommée aussi à côté de celle de R. Gamliel pour avoir fait au temple quatorze génuflexions au lieu de treize, que faisaient les autres, m. *Schekalim*, VI, 1. Cette particularité ne se trouve pas, m. *Middot*, II, 6.

[3] *Zebaḥim*, XII, 4 : מדבריו למדנו.

[4] הרכינס. Nous n'avons pas trouvé l'orthographe הורקנוס, que donne le *Séder Haddorot.*

[5] m. *Ketubot*, XIII, 1-2.

[6] *Iebamot*, 16 a, Dosa place ses visiteurs sur des divans dores. Les mots יש לו בן לעזריה חבירנו, « il a donc un fils, notre camarade Azaria, » qu'il prononce lorsqu'on lui dit qu'Éléazar ben Azaria se trouve dans la salle, manquent j. *ibid.* I, 4 (2 a), mais doivent certainement être ajoutés, puisqu'ils font comprendre l'ap-

que de persévérer dans la lutte[1]. Il survécut à Gamliel, puisque nous voyons R. Josué, R. Éléazar ben Azaria et R. Akiba se rendre chez lui pour le consulter sur un point que Gamliel avait décidé, en confirmant même par son exemple la théorie qu'il avait soutenue[2]. Le patriarche n'était pas d'humeur à tolérer de son vivant qu'on méprisât ainsi publiquement son autorité.

Akabia ben Mahalalel[3], le contemporain de R. Dosa, moins prudent que lui, a subi les conséquences de son caractère indépendant. On ne connaît d'Akabia que cinq décisions[4], mais pour quatre il s'était mis en opposition ouverte avec tous les docteurs, et, pour l'une de ces quatre halachot, il avait osé persister dans son opinion, bien qu'on lui citât un jugement contraire, mis en pratique par Schemaïa et Abtalion; il soumit la sentence de ces deux vieux docteurs à une interprétation qui parut au collége le comble de la hardiesse. Il fut invité à se rétracter, on fit luire à ses yeux le titre d'*ab-bèt-din;* mais Akabia répondit : « Mieux vaut que je sois appelé fou toute ma vie que de forfaire un instant à mon devoir devant Dieu !

plication de *Psaume*, XXXVII, 25, que Dosa fait au fils de son ancien ami dans ce passage.

[1] m. *Rosch-haschana*, II, 5-6, et ci-dessus, p. 326.

[2] *Iebamot*, 16 a et j. *ibid.* I, 4. — M. Frankel, dans son *Darké Hammischna*, p. 72, note 5, pense que le Dosa mentionné *Zebaḥim*, 81 b, est postérieur à celui dont il est question ici. Nous ne pouvons pas partager son avis, et nous croyons qu'il faut lire : ר יהודה אומר משום ר דוסא, au lieu de ר"ד אומר משום ר"י (Comparez *Gittin*, 81 a.)

[3] עקביה est le même nom que עקיבה, עוקבא et יעקב; de même une personne est nommée tantôt חנניה, tantôt חנינה, חנני, חנן, etc. Nous avons déjà parlé de cette mobilité des noms, ci-dessus, p. 230, note 3. Le nom de מהללאל, qui est de la même famille que celui de הלל, est tout à fait inusité et ne se rencontre que dans les générations entre Adam et Noé (*Genèse*, V, 12).

[4] *Eduïot*, V, 6 et les parallèles; *Negaïm*, I, 4.

On ne doit pas dire que je me suis rétracté pour gagner les honneurs[1]! » C'est bien le même docteur qui dit ailleurs : « Aie toujours trois choses devant les yeux, et tu ne tomberas pas dans le péché : sache d'où tu viens, où tu vas et à qui tu devras un jour rendre compte[2]. » A la suite de sa résistance, « Akabia fut excommunié, mourut excommunié, » et, moins heureux que R. Éliézer, pour qui on déclara du moins le ban rompu après son décès, « le tribunal jeta encore des pierres sur son cercueil[3]. » Il est vrai que ni Gamliel ni aucun de ses collègues ne sont nommés dans le récit que la Mischna donne de cette discussion. Mais l'époque où vécut Akabia nous paraît suffisamment démontrée par son débat avec Dosa, que nous avons cité, et le silence que le rédacteur de la Mischna garde sur les personnes qui ont méconnu si étrangement la conduite honorable de ce rabbin s'explique par la honte qu'on en éprouva bientôt. « R. Iehouda dit : A Dieu ne plaise qu'Akabia ait été excommunié! Certes, le parvis du temple ne se ferme en Israël devant aucun homme qui se distingue par sa sagesse et sa crainte du péché, comme Akabia ben Mahalalel. C'est Éléazar ben Ḥanoch qui a été frappé[4]. » On niait donc le fait, et l'on

[1] m. *Eduïot*, l. c.

[2] m. *Abot*, III, 1.

[3] m. *Eduïot*, l. c. : ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו.

[4] *Ibid.* א"ר יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל וגו'. Dans la Mischna, on entend toujours par R. Iehouda, à moins d'une indication contraire, le fils d'Ilaï et le disciple de R. Tarphon (j. *Sota*, II, 2) qui vivait après la bataille de Bettar. Cependant *Sifré* sur *Nombr.* § 105, une protestation semblable contre la supposition qu'Akabia ait été excommunié est attribuée à R. Iehouda ben Bathyra, ce qui a engagé M. Frankel, *l. c.* p. 56, à soutenir qu'à m. *Eduïot*, il manquait בן בתירה. Mais cette mischna est citée *Berachot*, 19 a, et *Pesaḥim*, 64 b, et aux deux endroits il n'y a que א"ר יהודה, comme dans nos éditions. Le passage du *Sifré* est, en outre, incorrect et doit être

faisait passer l'excommunication sur la tête d'un homme que personne ne connaissait, qui n'est mentionné dans les sources

complété par *Sabbat*, 97 a, puisque le pronom dans ואתה מגלה עליו ne se comprend qu'en faisant précéder l'opinion de R. Iehouda ben Bathyra de celle de R. Akiba, et en rétablissant ensuite, אמר לו ריב"ב עקיבא אתה וכו'; mais *Sabbat*, 97 a, toute la portion relative à Akabia ne se trouve pas. Quoi qu'il en soit, que nous ayons affaire à R. Iehouda ben Ilaï ou à R. I. ben Bathyra, nous ne comprenons pas quelle importance la solution de la question peut avoir pour fixer l'époque d'Akabia. M. Frankel, *l. c.* le fait remonter au 1[er] siècle avant l'ère vulgaire, contre M. Rappoport, *Kérem Chémed*, V, 176, et Grætz, IV, 39. Un Iehouda ben Bathyra, qui a vécu à Nisibe après les guerres d'Adrien pouvait bien raisonner, comme il le fait, sur l'excommunication d'Akabia, dans le cas même où celui-ci aurait été le contemporain de R. Dosa. D'un autre côté, le désaccord qui règne entre R. Akiba et ses collègues sur une halacha d'Akabia, *Negaïm*, v, 3, n'est pas déplacé, parce que ce docteur ne l'aurait prononcée que vingt ou trente ans auparavant. Nous avons vu quelque chose d'analogue de la part d'Akiba à l'égard de Dosa, ci-dessus, p. 370, note 3. Enfin, la mischna *Negaïm*, 1, 4, que nous avons citée ci-dessus, p. 369, note 1, nous paraît prouver qu'Akabia était contemporain de Dosa. Cependant, pour ce R. Iehouda, qui conteste l'excommunication, il se présente un troisième docteur de ce nom qui pourrait bien aussi faire valoir ses prétentions. Un fait d'insoumission de R. Akiba envers R. Gamliel, cité m. *Rosch-haschana*, 1, 5, est exposé avec un peu plus de détail dans une baraïta (j. *ibid.*) qui raconte que le célèbre docteur avait été menacé d'une excommunication par le patriarche. Là-dessus, « observe R. Iehouda *Hannehtom* : A Dieu ne plaise que R. Akiba ait été excommunié ! Mais il était *Rosch géder* (à Lydda), et R. Gamliel le destitua de cette dignité. » (א'ר יהודה הנחתום חס ושלום לא נתנדה ר' עקיבה אלא ראש גדר היה ושלח ר"ג והעבירו מראשיתו.) (Voy. ci-dessus, p. 321, note 2.) Le Thalmud de Babylone *Rosch-haschana*, 32 a, change complétement cette baraïta; d'après sa rédaction, l'acte d'insoumission reproché à Akiba est attribué par R. Iehouda à un nommé *Zapher, chef de Gadara*, que Gamliel punit en le destituant ! Ce changement viendrait-il de ce qu'on ne comprenait plus le sens de ראש גדר ? On est frappé de la parfaite identité de l'exclamation que nous lisons ici avec celle que nous avons citée en tête de cette note, identité que la ressemblance des noms d'Akiba et d'Akabia fait encore ressortir davantage; aussi serions-nous bien disposé à attribuer les deux exclamations au même rabbin, et comme הנחתום signifie « le boulanger, » ce surnom pourrait bien avoir appartenu à un autre R. Iehouda, à R. Iehouda *ben Baba*, et dans le

rabbiniques qu'en cette seule occasion et qui peut-être n'a jamais existé!

R. Éliézer ben Jacob appartient aussi à la seconde moitié du Ier siècle. Non-seulement il parle du service du temple en témoin oculaire, mais le fond du traité thalmudique intitulé *Middot,* renfermant la description détaillée du sanctuaire, est son œuvre. Ce traité, refondu et augmenté par des additions postérieures, est entré dans le corps de la Mischna[1]. Les halachot qui lui sont attribuées sont considérées comme «peu nombreuses, mais de bon aloi[2].» D'après l'assertion de Siméon ben Azaï, ce jugement était déjà exprimé dans un «rouleau de généalogies» qu'il avait vu à Jérusalem[3]. Cependant,

passage de *Sifré* cité plus haut, il ne serait pas impossible que l'abréviation ריב"ב ait été mal lue et qu'il faille la rendre par ר"י בן בבא, à la place de ר"י בן בתירה. (Voyez, sur une confusion analogue, la supposition de M. Frankel, *Darké Hammischna*, p. 95.)

[1] *Ioma*, 16 a, et M. Krochmal, *Moré Neboché Hazzeman*, 2e édition, Lemberg, 1863, p. 170-172. Cet auteur suppose que R. Éliézer se servait pour sa composition d'un travail plus ancien fait par Abba José ben Ḥanan ou Ḥonein, le censeur sévère des familles pontificales dont il a été question ci-dessus, p. 232. (Voy. *l. c.* p. 171, col. ו.) Krochmal prouve, en outre, que plusieurs autres traités postérieurs à celui de R. Éliézer et relatifs au même sujet ont été mis à profit par le rédacteur de notre mischna.

[2] משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי. Buxtorf, *Lexicon chald. thalmudicum*, col. 1948, *s. v.* קב, a réuni les passages où se trouve ce jugement, qui n'est conçu dans ces termes pour aucun autre docteur. Je suppose que c'est la dernière syllabe du nom יעקב qui a provoqué ce jeu de mots.

[3] *Iebamot*, 49 b : תני שמעון בן עזאי אומר מצאתי מגילת יוחסין בירושלם וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש וכתוב בה משנת ראב"י קב ונקי וכתוב בה מנשה הרג את ישעיה. «On lit dans une baraïta : Siméon ben Azaï dit : J'ai trouvé un rouleau de généalogies à Jérusalem et il y était écrit : Un tel est un bâtard parce qu'il est le fruit d'un adultère. Puis : La mischna de R. Éliézer ben Jacob est peu étendue, mais d'un bon aloi. Puis : (Le roi) Manassé a tué (le prophète) Isaïe.» Le premier fait seulement semble mériter sa place dans un livre de cette nature.

nous ne connaissons aucune discussion dans laquelle R. Éliézer figure à côté de R. Gamliel ou des autres docteurs que nous avons déjà mentionnés. Il n'a donc pas été à Iabné. D'un autre côté, on dit de ses disciples «qu'ils confondaient dans leur prononciation l'*alef* et l'*aïn* [1],» défaut que nos sources reprochent aux basses classes de la Galilée, et, en outre, aux habitants des trois villes de Ḥéfa, de Tib'in et de Bèt-Séan [2].

Nous connaissons peu Siméon de Mitspah, contemporain de Gamliel I[er] [3], et, comme Éliézer ben Jacob, auteur présumable d'un traité qui, après mainte transformation, a passé dans la Mischna; nous voulons parler du traité de *Ioma*, relatif à tout ce qui concerne le service et les obligations pour le jour du grand Pardon. Nous passons sous silence R. Papias [4], Ioḥanan ben Godgada [5], Éliézer Ḥasma [6], et d'autres docteurs qui sont rarement nommés dans les sources rabbiniques et qui sont restés sans influence sur les Juifs; nous nous arrêterons davantage sur le docteur que nous avons déjà nommé, comme présidant, du moins par intérim, l'école de Iabné et de Lydda, R. Tarphon.

[1] בי ר' אליעזר בן יעקב היו קורין לאלפין עינין ולעינין אלפין. *Berachot*, 32 a. Des halachot écrites ou prononcées par des hommes qui confondaient ces deux lettres ont fait naître de fréquentes discussions qu'on peut voir, *Sabbat*, 77 a; *Eroubin*, 53 a et b; j. *ibid.* v, 1; *Soucca*, 29 a.

[2] Pour les Galiléens, voyez *Eroubin*, 53 a et b, et pour les habitants des trois villes, j. *Berachot*, II, 4 (4 d); *Megilla*, 24 b. — Sur un second docteur qui portait le même nom et ne vivait qu'au II[e] siècle, voy. Frankel, *Hodogetica*, p. 73-75, et Weiss, *Mechilta*, p. xxx.

[3] m. *Péa*. II, 6; j. *Ioma*, II, 1; b. *ibid.* 14 b. Il résulterait de ces passages que le traité de *Thamid* était aussi, dans sa première forme, composé par ce Siméon. (Voyez *Moré Neboché hazzeman*, p. 172.)

[4] *Darké Hamischnah*, p. 71.

[5] *Ibid.* p. 99.

[6] *Ibid.* p. 134.

R. Tarphon[1] était prêtre et avait encore, à côté d'un frère de sa mère, assisté sur l'estrade des prêtres au service solennel du jour du grand Pardon. Il raconte lui-même que, malgré les efforts qu'il fit pour entendre prononcer le nom ineffable de Dieu, que le pontife avait la permission de proférer en ce jour, la cantilène des autres officiants l'empêcha de rien saisir[2]. Après la destruction du temple, il continua à se préoccuper des prérogatives sacerdotales et des prescriptions relatives à la pureté personnelle du prêtre qui pouvaient être maintenues loin de la ville sainte. Lorsqu'il fréquentait l'école de Iabné, son absence fut un jour remarquée par Gam-

[1] ר׳ טרפון. Ni la Bible ni les écrits thalmudiques ne connaissent un autre Juif ayant porté ce nom. Dans Josèphe, on rencontre plusieurs Τρύφων, qui tous semblent avoir été païens. Cependant ce nom peut avoir une origine semitique et être formé régulièrement de טרף (comparez מחלון, גדעון et tant d'autres), racine de laquelle les Arabes ont dérivé le nom de leur poëte célèbre Tarapha (طرفة). En ce cas, la prononciation Tarphon est seule exacte, tandis que celle de Tryphon ne serait qu'un moyen d'identifier deux noms de provenances tout à fait distinctes. Quoi qu'il en soit, ce docteur a été mis en scène sous le nom de *Tryphon* par Justin le Martyr, qui composa une controverse sous le titre de *Dialogue avec Tryphon, le chef des Juifs* (ἀρχηγοῦ τῶν Ἰουδαίων), probablement parce que Justin, né à Néapolis en Samarie, avait entendu parler dans sa jeunesse de l'ardeur antichrétienne que Tarphon déployait autour de lui et dont nous donnerons plus loin des exemples. Mais il est impossible, comme on l'a prétendu, que cet entretien ait eu réellement lieu; car Justin ne devint chrétien que vers 133, et ne composa ce dialogue que sous Antonin le Pieux, en revenant de son voyage à Rome. Mais Tarphon avait alors déjà cessé de vivre. (Voyez Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV, 8 et 16.) On conviendra, en outre, que R. Tarphon lui-même aurait montré plus d'habileté dans la discussion que ne lui en prête son adversaire.

[2] *Midrasch* sur *Kohélet*, III, 11: אמר ר׳ טרפון פעם אחת עליתי עם שמשון אחי אמא על הדוכן והטיתי אזני כלפי כהן גדול והבליעו בתוך נעימת הכהנים. Voyez aussi *Bamidbar-rabba*, XI et j. *Ioma*, III, 7. Cet oncle est appelé ailleurs Siméon au lieu de Samson. Il était boiteux et son exemple sert à R. Tarphon pour prouver que cette infirmité n'est pas un obstacle pour remplir certaines fonctions du sacerdoce, *Sifré* sur *Nombres*, § 75; j. *Megilla*, I, 12.

liel, et, interrogé le lendemain sur cette irrégularité, Tarphon répondit : « J'ai fait mon service de prêtre. — Tout ce que tu dis est bien étrange, remarqua le patriarche. — Manger, expliqua Tarphon, l'offrande due au prêtre hors de l'enceinte de Jérusalem, équivaut à l'exercice de nos fonctions dans le sanctuaire[1]. » Peut-être craignait-il, le jour où il se nourrissait des offrandes sacrées, de se mettre en contact avec les laïques

[1] *Pesaḥim*, 72 b : עבודה עבדתי אמר ליה כל דבריך אינן אלא דברי.... תימה....אמר ליה....אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש. Je ne sais si R. Gamliel a voulu parler d'une manière plus générale des locutions rares et quelquefois bizarres que R. Tarphon affectionnait. Il affirmait d'ordinaire par un serment, אקפח את בני, « je veux perdre mes enfants si, etc. » qu'on ne retrouve que dans sa bouche, et pour lequel il était si connu que plus tard un docteur, s'informant s'il y avait des descendants de R. Tarphon, put demander à ses compatriotes : « A-t-il laissé un fils, ce juste qui *perdait ses enfants* ? » (יש לו בן לאותו צדיק שהיה מקפח את בניו *Baba-metzia*, 85 a). Il joue même sur cette phrase qui lui était habituelle en disant : « Je veux *perdre* mes enfants si cette halacha n'est pas une décision *perdue*, etc. » (אקפח את בני שזו הלכה מקופחת וגו, m. *Ohelot*, XVI, 1). Voyez d'autres exemples, Buxtorf, *s. v.* — Le verbe גבב, « glaner, » dans le sens figuré de « ramasser des paroles au hasard, » n'est appliqué ainsi que par lui, par exemple, *Ioma*, 76 a (אתה מגבב דברים), et *Sifré* sur *Nombres*, § 75 (מגבב sans דברים). Le mot קולנית, « femme criarde, » qu'il emploie m. *Ketubot*, VII, 6, formé évidemment de קול, « voix, » est cependant si peu connu que la Mischna en ajoute l'explication. Peut-être le mot חבלנית (m. *Maccot*, I, 10), formé de la même manière, lui appartenait-il aussi. Je ne crois pas qu'un autre que lui se soit servi, dans les sources rabbiniques, pour marquer son attachement à un ami, de cette expression énergique : עקיבא הפורש ממך כפורש מחייו « Akiba, se séparer de toi, c'est se séparer de la vie ! » D'après *Béreschit-rabbâ*, XCI, « si quelqu'un exprimait une pensée juste devant R. Tarphon, il disait : Bouton et fleur (כפתור ופרח; allusion aux emblèmes qui ornaient le chandelier, *Exode*, XXV, 33 et *passim*); était-ce, au contraire, une pensée futile, il disait : Mon fils n'ira pas avec vous (allusion aux paroles de Jacob, *Genèse*, XLII, 38), en d'autres termes : Je ne m'y risquerai pas. » L'explication de Raschi et celle qui a été donnée dernièrement dans le *Miftéaḥ*, Varsovie, 1866, p. 47, ne me paraissent pas admissibles.

qui se rendaient à l'école. C'est bien un devoir qu'il croyait remplir, et il ne paraît aucunement que l'intérêt ait été le mobile de ses prétentions, puisqu'on cite de lui, comme une habitude constante, qu'il rendait aux parents des premiers-nés l'argent qu'il en avait reçu pour le rachat de leurs fils[1].

Il avait encore assisté aux leçons de R. Iohanan ben Zacaï[2]; mais, à part la conversation que nous venons de rapporter, nous ne rencontrons aucune autre trace de son séjour auprès de R. Gamliel. En revanche, il se trouve à Iabné parmi les soixante et douze docteurs qui y étaient accourus de toute part lors de la destitution temporaire du patriarche, et, dans le débat spécial auquel il fut mêlé, R. Éléazar ben Azaria, le patriarche nouvellement élu, et R. Josué, l'homme important pour lequel ce petit bouleversement s'était fait, l'honorent l'un et l'autre en l'appelant « mon frère Tarphon[3]. » C'était du reste la cause du pauvre qu'il plaidait dans cette discussion, ce qui n'étonnera pas lorsqu'on saura que, dans une année de famine, il se permit la ruse de se fiancer avec trois cents femmes, afin qu'à leur titre de futures épouses d'un prêtre elles eussent le droit de prendre leur part dans les offrandes sacrées dont la famille du prêtre pouvait seule faire usage[4]. On s'imagine fa-

[1] *Bechorot*, 51 b.

[2] tos. *Ḥagiga*, vers la fin : אמר ר׳ טרפון אקפח את בני אם לא הלכה בידי מר׳ יוחנן בן זכאי שאמר לי. Les deux derniers mots, « qui m'a dit, » montrent qu'il avait été directement en rapport avec R. Iohanan, ce que n'a pas vu M. Frankel, *Hodogetica*, p. 102.

[3] m. *Iadaïm*, IV, 3.

[4] j. *Iebamot*, IV, 14 : ר׳ טרפון אביהן של כל ישראל......קידש שלש מאות נשים בשני רעבון על מנת להאכילן בתרומה. Voyez sur le surnom honorable de « père de tout Israël, » qui lui est donné dans ce passage, ainsi que j. *Megilla*, I, 12, ci-après, p. 382, note 1.

cilement qu'une fois la famine passée il ne donna suite à aucune de ces fiançailles.

On a conservé de R. Tarphon deux aphorismes qui se complètent et s'expliquent mutuellement. Voici le premier : « Le jour est court et le travail long; les ouvriers traînent, cependant le salaire est bon et le maître presse. » Puis il ajoute : « Tu n'es pas obligé de terminer le travail, mais tu n'es pas non plus libre de ne pas t'en occuper; plus tu étudies et plus on te rétribue; ton patron s'acquitte avec exactitude du prix de ton travail, et sache que la rétribution du juste est dans un monde à venir[1]. » Ailleurs il se plaint de sa génération, qui accueille mal les reproches qu'on lui adresse : « Si l'on dit à son prochain : Enlève le fétu de tes yeux, celui-ci répond : Ôte la poutre des tiens[2]. » Ce sont les paroles mêmes de l'Évangile[3], mais appliquées dans un sens opposé; Matthieu justifie, au contraire, les récalcitrants, dédaignant les réprimandes des maîtres, qui, indulgents pour eux-mêmes, s'effarouchent du plus léger défaut de leur voisin. On serait presque tenté de supposer que la réponse a été en effet donnée à un rabbin qui malmenait un judéo-chrétien! car R. Tarphon repousse les doctrines de la nouvelle secte comme il condamne ses écrits, qui commençaient à se répandre. C'est qu'on avait quelques scrupules, si l'on pouvait brûler « les Évangiles et les livres des minéens, » bien que le nom de Dieu fût souvent répété dans ces livres. Mais R. Tarphon dit : « Je veux perdre mon

[1] m. *Abot*, II, 15-16. Le commencement rappelle bien le « vita brevis, ars longa, » des Aphorismes d'Hippocrate.

[2] *Erachim*, 15 b : אמר ר׳ טרפון תמיהני (אני) אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך. Le passage se trouve aussi, mais tronqué, *Sifré* sur *Deutéronome*, I.

[3] *Matthieu*, VII, 4.

fils, si je ne jette pas au feu ces livres, dans le cas où ils me viendraient entre les mains, avec le nom de Dieu qu'ils contiennent. Un homme poursuivi par un assassin, ou menacé de la morsure d'un serpent, doit plutôt chercher un abri dans un temple consacré aux idoles que dans les maisons des minéens; car ceux-ci connaissent la vérité et la renient, tandis que les idolâtres renient Dieu parce qu'ils ne le connaissent pas [1]. »

Plusieurs décisions de R. Tarphon sont datées de Lydda, l'ancien siége de R. Éliézer, qui s'était probablement retiré dans les dernières années de sa vie à Césarée, où il mourut [2]. Mais beaucoup d'autres ont été prises à Iabné même, où, depuis la mort de Gamliel II, les réunions des docteurs se tenaient dans un clos nommé *kérem*, « vigne, » et où Tarphon, le président, siégeait à l'ombre d'un pigeonnier [3]. Cette pré-

[1] *Sabbat*, 116 a: אמר ר׳ טרפון אקפח את בני שאם יבואו לידי [הגליונין וספרי מינים] שאני אשרוף אותן ואת האזכרות שבהן שאפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית עובדי אלילים ואין נכנס לבתיהן של אלו שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין.

[2] Voy. ci-dessus, p. 366. — m. *Ta'anit*, III, 9 (cf. j. *ibid.* II, 14); *Baba-metzia*, IV, 3; *Sabbat*, 29 b; *Megilla*, 20 a. Il se pourrait donc que R. Tarphon eût exercé ses fonctions à Lydda et à Iabné.

[3] L'expression si fréquente, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, « lorsque nos maîtres entrerent dans le *kérem* de Iabné » (*Berachot*, 23 b; *Sabbot*, 33 b, 138 b, et *passim*), et tant d'autres semblables, dans lesquelles le kérem de Iabné est mentionné, ne se rencontrent pas, autant que je m'en souvienne, pour les réunions tenues sous la présidence de R. Gamliel. Le kérem ne paraît donc avoir été choisi que par les docteurs qui lui ont succédé et qui ont rempli l'intérim entre ce patriarche et son fils Siméon III. Les rabbins qui, dès le milieu du IIe siècle, avaient leur siége définitif dans la Galilée, la ville de Iabné ayant été désertée et oubliée, et celle de Lydda jouissant d'une triste réputation (voy. la Partie géographique, *s. v.*), ne savaient plus ce que c'était que ce kérem; aussi demandent-ils? « Y avait-il donc une vigne (*kérem*) à Iabné? » — « Ce nom vient, est la réponse

sidence de R. Tarphon, du vivant de R. Éléazar ben Azaria, qui tout en n'ayant été patriarche que pendant un jour, n'en avait pas moins conservé un grand prsetige, de R. Josué, du consentement de tous le premier des docteurs, et de R. Akiba lui-même, qui avait un instant contre-balancé l'élection de R. Éléazar, est un fait qui a besoin d'être expliqué. Nous pensons qu'au début des soulèvements des Juifs, qui, à l'est et à l'ouest de la Palestine, troublaient la tranquillité de l'empire sous Trajan, R. Éléazar, esprit étroit et timoré, voyant du reste ses collègues pousser la Judée elle-même à la révolte, quitta cette province et s'éloigna du centre de ses études pour se cacher à Sepphoris, en Galilée[1]. R. Josué menait, pendant les dernières années de Trajan et sous Adrien, comme nous le verrons plus loin, une existence politique qui ne lui permit pas de présider le grand tribunal de Iabné et de répondre aux questions légales qui y affluaient continuellement[2]. R. Akiba lui-même faisait des voyages continuels, qui, certes, n'étaient pas étrangers au mouvement d'indépendance qu'on préparait partout avec une activité fiévreuse[3]; mais, beaucoup plus jeune que R. Josué, il savait, au milieu de ces entreprises hardies, non-seulement prendre part aux discussions de l'école,

des docteurs, qui étaient assis en rangées comme (les plants dans) une vigne» (j. *Ta'anit*, IV, 1, vers la fin). M. Friedman, dans un journal intitulé *Bèt-hammidrasch*, 1865, s'appuyant sur *Sabbat*, 88 b, donne à la racine *kéram* le sens de «s'assembler,» et suppose que le mot *kérem* signifie «l'assemblée.» Mais nous pensons plutôt à un clos, où il y avait peut-être quelques treilles ou des vignes en espaliers, mais où se trouvait certainement un pigeonnier. (Voyez *Mechilta* sur *Exode*, XIV, 22 : כבר היה ר׳ טרפון וזקנים יושבין בצלו של שובך של יבנה.)
On peut voir sur les assemblées qui se tenaient en plein air, dans des jardins fermés, les passages cités par M. Renan, *Les Apôtres*, p. 352, note 2.

[1] Voyez ci-après, p. 421.

[3] Voyez ci-après, p. 413.

[3] Voyez ci-après, p. 418.

mais élaborer tout un nouveau système de doctrine rabbinique. Cependant, ancien disciple de R. Tarphon, qui le chérissait tendrement, il n'aurait jamais consenti à se placer au-dessus de son vieux maître [1].

Les séances où les Anciens s'assemblent autour de R. Tarphon, et sur un grand nombre desquelles nous avons encore des renseignements précis et détaillés, portent du reste un caractère tout particulier. Gamliel avait maintenu un ordre rigoureux dans les débats du tribunal et dans les discussions de l'école. Non-seulement tout le monde n'était pas admis, mais encore, au moment de prendre place à la tête de la réunion, il ne permettait aux assistants de lui adresser des questions à volonté que lorsqu'il s'était convaincu qu'aucun adversaire déclaré ne s'était introduit dans la salle; autrement il se réservait le droit de choisir les sujets qu'il voulait traiter [2]. Sous R. Tarphon, la liberté de la discussion paraît avoir été entière, comme celle dont les docteurs avaient joui sous R. Iohanan ben Zacaï. Bienveillant dans la vie privée [3], indulgent envers les autres [4], il fait preuve de la même bonté lorsqu'il préside, soit à Lydda, soit à Iabné, le bèt-din, où vien-

[1] Nous avons cité, ci-dessus, p. 377, note 1, une locution de R. Tarphon, qui dénote la vive tendresse qu'il éprouvait pour R. Akiba. Peut-être le nom «de père de tout Israël,» qui est accordé à R. Tarphon, j. *Megilla*, I, 12 (72 b); j. *Iebamot*, IV, 14 (ci-dessus, p. 378, note 4), vient-il de la situation exceptionnelle que ce rabbin occupait, n'étant que le suppléant de R. Josué, qui conservait le titre d'ab-bèt-din.

[2] *Sifré* sur *Deutéonome*, § 16 : כך היתה מדתו של רבן גמליאל כשהוא נכנס ואומר שאלו בידוע שאין שם קנתור כשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור. (Voyez ci-dessus, p. 322, note 1.)

[3] Tarphon renonça à une habitude de toute sa vie, lorsqu'un vieillard, qu'il rencontra par hasard, lui dit que sa manière d'agir prêtait à des interprétations malignes de la part du monde; tos. *Ḥagiga*, vers la fin.

[4] *Semaḥot*, II, 4; il veut qu'on ne retire à un suicidé aucun honneur funèbre.

nent s'asseoir quelquefois jusqu'à trente-deux ou trente-neuf rabbins[1]. Les contradictions fréquentes de R. Akiba l'irritent de temps en temps, mais cet emportement, qui entraîne souvent les meilleurs cœurs, se calme vite et fait place à des épanchements de la plus vive affection. Les sources thalmudiques nous ont conservé plusieurs de ces entretiens avec R. Akiba, et avec ses disciples, qui le pressent de questions, et auxquels il expose son opinion après les avoir engagés à chercher eux-mêmes une solution[2].

[1] *Sifré* sur *Nombres*, § 118.

[2] Voyez, entre autres, *Mechilta* sur *Beschallaḥ*, c. v, sur laquelle nous reviendrons ci-après, p. 393, note 3. — On abusait quelquefois de la bonté de R. Tarphon. Un jour, il avait interdit une vache qui n'avait pas de matrice, parce qu'il ignorait que les habitants d'Alexandrie avaient l'habitude d'enlever cette partie des vaches et des truies pour mieux les engraisser; on voulait le rendre responsable de la perte qui était résultée de sa décision pour le propriétaire, et on lui disait plaisamment : «Tarphon, ton âne est parti!» Heureusement, R. Akiba intervint et s'opposa à cette exigence contre un docteur qui avait jugé selon sa conscience.

CHAPITRE XXIII.

R. ISMAËL ET R. AKIBA.

La ville de Iabné, ayant Lydda comme dépendance, est située à l'ouest de Jérusalem; elle était, depuis la catastrophe qui avait frappé les Juifs, considérée comme la capitale du judaïsme. R. Iohanan ben Zacaï d'abord, et Gamliel II ensuite, avaient revendiqué pour elle les priviléges qui autrefois n'avaient appartenu qu'à la ville sainte. Cependant nous avons vu plusieurs écoles dirigées par des rabbins célèbres dans le nord, et surtout à Sepphoris, en Galilée [1]. Le sud aussi avait été occupé par une partie de l'émigration, et un grand nombre de Juifs s'étaient établis depuis Eleutheropolis ou Bèt-Goubrin, jusqu'au bord de la mer Morte [2], et y avaient fondé de nombreuses écoles, qui jouissaient d'une grande renommée. Cette contrée, appelée *le Daroma* de *Darom* (דרום), en chaldéen, *Daroma* (דרומא), « le sud [3], » échappait plus aisément que le haut de

[1] Voyez ci-dessus, p. 307, note.

[2] Voyez *Onomasticon*, p. 40, l. 10-12; p. 192, l. 7-9; p. 238, l. 12-15. A ces trois endroits, Eusèbe observe que ces localités, situés dans le Daroma, ont une population de Juifs considérable (*κώμη μεγίστη Ἰουδαίων*).

[3] Les détails sur le Daroma appartiennent à la Partie géographique. Les limites que nous avons assignées à cette contrée paraissent être celles qu'Eusèbe lui donne dans les différents articles de son *Onomasticon* où il en est question. Chez les géographes et historiens non juifs, qui ignoraient l'origine de cette dénomination, elle a toujours été employé pour la même partie de la Palestine. Il n'en a pas été de même chez les auteurs hébreux, qui, se rappelant constamment la signification du mot *Darom*, ont fini par l'appliquer tout aussi bien au pays de Iabné et de Lydda, surtout lorsque le patriarcat fut définitivement établi à Sepphoris, et que ces contrées se trouvèrent ainsi au sud de leur demeure habituelle.

la Palestine aux passages et aux vexations des troupes romaines; elle était à une grande distance d'Antioche et même de Césarée, où résidaient le gouverneur et le procurateur de la Syrie, et une fois Massada, la dernière forteresse, occupée par les zélotes, prise et détruite, on y avait moins à craindre les exigences et les exactions des légions et de leurs généraux. La partie montagneuse, le *Gebal* (גבל)[1] ou la Gabalène, et surtout la plaine, particulièrement surnommée *la Schefêla du Darom* (שפלת דרום)[2], étaient d'une grande fertilité et avaient peut-être moins souffert des armées de Titus, qui avaient ravagé le reste du pays. Thekoa fournissait toujours la meilleure huile grâce à ses riches plantations d'oliviers[3], Zoar produisait des dattes au point d'être surnommée *la ville des dattiers*[4], les vignes d'Engaddi, si vantées par le charmant poëte du Cantique, donnaient toujours leurs prodigieux raisins[5], et à Kephar Aziz, qui ne devait pas être loin de cette ville, on voyait des treilles énormes suspendues aux branches des figuiers et rappelant la grappe merveilleuse que les explorateurs avaient coupée, au temps de Moïse, dans la vallée[6] d'Hébron, à l'extrémité septentrionale du Daroma.

[1] Gesenius, *Thesaurus*, p. 258.

[2] m. *Schebiit*, IX, 2; j. *ibid.* — Parmi les lettres adressées par Gamliel aux communautés juives et que nous avons citées plus haut, p. 241, il y en a une pour les frères habitant le haut et le bas Daroma. Le haut Daroma y désigne sans doute la Gabalène.

[3] m. *Menaḥot*, VIII, 3 (85 b) : תקוע אלפא לשמן, « Thekoa est l'*alpha*, ou tient le premier rang pour l'huile. » Il paraît par ce passage que les lettres de l'alphabet grec servaient dans le temple pour déterminer l'ordre et le rang des objets. C'est aussi l'opinion de R. Ismaël pour la manière dont les troncs étaient marqués au sanctuaire, m. *Schekalim*, III, 2.

[4] m. *Iebamot*, XVI, 8; *Pesaḥim*, 52 a.

[5] *Cantique*, I, 14. Voyez aussi *Sabbat*, 26 a, où il est questions des baumiers de ce pays.

[6] m. *Kilaïm*, VI, 5. — Un témoignage précis pour le séjour de R. Ismaël dans

C'est à Kephar Aziz que se trouvait probablement l'école de R. Ismaël ben Élischa; c'est là du moins qu'il reçut un jour R. Josué [1]. Déjà, du temps d'Hérode, José ben Dorthaï (Dorothée) et son fils Dorthaï s'étaient retirés de Jérusalem pour se rendre dans le Daroma [2]. Neḥounia ben Hakkané, le maître de R. Ismaël, y vivait peut-être aussi. Les Esséniens et les adeptes de la vie contemplative habitaient volontiers la portion déserte du pays, à l'ouest de la mer Morte, près d'Engaddi et de Thekoa [3], et l'on sait que de nombreuses traditions représentent R. Neḥounia et R. Ismaël comme initiés à la philosophie religieuse, et vont même jusqu'à leur attribuer deux compositions kabbalistiques [4]. La jeunesse de R. Ismaël est entourée

le Daroma se trouve m. *Ketubot*, v, 8 : «Un mari qui fait donner la pension alimentaire à sa femme par un tiers ne doit pas lui fournir (par semaine) moins de deux *kab* de froment, ou quatre *kab* d'orge. R. José dit : La quantité d'orge a été fixée seulement par R. Ismaël, qui habitait près de l'Idumée (où l'orge est d'une mauvaise qualité).» Les mots מפני שהיה סמוך לאדום sont expliqués par le Thalmud de Jérusalem par לדרומה, «près du Daroma.» La position du Daroma près de l'Idumée est encore établie par j. *Pesaḥim*, III, 1, où les mots hébreux חומץ האדומי, «le vinaigre de l'Idumée» de la Mischna sont rendus en chaldéen par בסימה דרומאי (il faut lire ainsi à la place de דרומיא), «le vinaigre du Daroma.» Il est superflu d'ajouter que R. Élie de Fulda, dans son Commentaire, a eu tort de supposer qu'il pouvait s'agir ici de Rome. Sur la confusion qui se rencontre assez fréquemment pour l'interprétation de דרומא, qu'on a traduit par «de Rome,» au lieu de la rendre par «Daroma,» voyez la Partie géographique, *s. v.*

[1] m. *Kilaïm*, VI, 5.

[2] Nous avons cité le passage relatif à ce fait ci-dessus, p. 186, note 2.

[3] Josèphe, *Vita*, 2.

[4] On attribue à R. Neḥounia le *Sépher habbahir*, «le livre brillant» (ס׳ הבהיר), et à R. Ismaël, le *Sépher hahéchalot*, «le livre des palais célestes» (ס׳ היכלות). Ces livres, comme toutes les compositions kabbalistiques, renferment, à côté des additions nombreuses que chaque génération y ajoutait, des éléments fort anciens. — Si le nom du père de R. Neḥounia devait être lu à la place de *Hakkané* (הקנה), *Hakkanna* (הקנא), «le zélote» (Geiger, *Jüd. Zeitsch.* II, 38, note), on comprendrait

de légendes [1]. Le titre de grand prêtre, qui se trouve souvent derrière le nom de son père a fait supposer qu'il descendait du pontife Ismaël ben Phabi ; qu'une erreur s'était glissée dans le passage de Josèphe, où il parle de la seconde promotion de cet Ismaël sous Agrippa II, et où il faudrait remplacer le nom d'Ismaël par celui d'Élisée, fils d'Ismaël et père de notre docteur [2]. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de découvrir la vérité historique au milieu des fables dont on a embelli aussi bien les premières années de ce rabbin, que celles de R. Éliézer et de R. Akiba. Le seul point qui ne soit pas douteux, c'est qu'il descendait d'une famille pontificale, qu'il était

encore mieux la retraite du fils dans ce pays, où les zélotes tentèrent la dernière résistance contre les Romains. Le thaumaturge Pineḥas ben Iaïr, célèbre par sa scrupuleuse piété, vivait également vers le milieu du IIe siècle dans une ville du Daroma, *Debarim-rabba*, c. III, d'où il se rendait à Ascalon, j. *Schebiït*, VI, 1 (36 c). R. Siméon ben Iohaï, le prétendu auteur du *Zohar*, était le gendre de ce R. Pineḥas ben Iaïr (*Sabbat*, 33 b), et avait son école à Thekoa (*ibid.* 147 b; *Eroubin*, 91 a). (Sur R. Josué ben Levi, qui enseignait dans le sud, au commencement du IIIe siècle, on peut voir ci-dessus, p. 170, et la note VI, à la fin du volume.) Ces données réunies nous paraissent avoir une certaine importance, parce qu'elles font pressentir des rapports intimes entre les Esséniens et les pères de la kabbale, et parce qu'en assignant à la philosophie religieuse une contrée spéciale, celle du Midi, elles expliquent en même temps le peu de place que cette philosophie occupe dans les Thalmuds, qui ont systématiquement ignoré tout ce qui concernait les études et les recherches du Daroma. (Sur les origines anciennes de la Kabbale, voyez *La Kabbale*, par M. Franck, surtout p. 91 et suiv.)

[1] Voyez ci-dessus, p. 293.

[2] Grætz, dans Frankel, *Monatsschrift*, I, 589, et *Geschichte der Juden*, III, 329. M. Frankel (*Darké Hammischna*, p. 106, note 9) cite à l'appui du pontificat rempli par le père, tos. *Ḥalla*, c. I, où R. Ismaël jure « par les vêtements (sacrés) que mon père portait et par la plaque (d'or) qui était placée entre ses yeux » (לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו); on sait que cette plaque était réservée au grand prêtre. De même *Berachot*, 7 a, R. Ismaël dit de lui-même : « Un jour, je portais l'encens dans le Saint des Saints, » endroit du temple où le pontife seul avait le droit de pénétrer une fois par an; ce qui viendrait confirmer le pontificat du fils. Ces passages augmentent la confusion au lieu de la diminuer.

pour le moins de la race des prêtres, ainsi que R. Tarphon, qui avait peut-être aussi passé le premier temps de l'exil dans la Daroma[1].

R. Ismaël, comme son ami R. Tarphon, se trouva à Iabné le jour où soixante et douze docteurs étaient réunis pour la destitution du patriarche. Lorsque, grâce à l'esprit doux et conciliant de R. Josué, R. Gamliel fut réintégré, R. Ismaël paraît être aussitôt retourné dans le Sud, et il n'existe aucun indice que plus tard il se soit jamais rencontré avec lui[2]. Le des-

[1] La chose paraît probable par l'apparition soudaine de Tarphon à Iabné le jour de la destitution de Gamliel; car, bien qu'il eût fréquenté pendant un certein temps l'école de Iabné (p. 375), il ne semble pas y être resté; il paraît, au contraire lié d'amitié avec R. Ismaël. On raconte aussi, j. *Iebamot*, XVI, 5; b. *ibid.* 122 b, une déposition faite devant son tribunal par un témoin de *Kephar Schiḥla*, qui est considérée comme une des villes les plus peuplées du Daroma. (Voy. Reland, *Palæstina*, p. 686.)

[2] Le nom d'Ismaël ayant été porté par deux rabbins postérieurs, du IIe siècle, par Ismaël, fils de R. Iohanan ben Broka, et par Ismaël, fils de R. José, il en est résulté des erreurs, et l'on a mis quelquefois sur le compte de l'Ismaël qui nous occupe des faits qui appartiennent à l'un des deux derniers. Ainsi, *Ketubot*, 107 b, on parle d'une question de jurisprudence qui avait été résolue de deux manières différentes par R. Iehouda, l'auteur de la Mischna, à Bèt Schéarim, et par R. Ismaël, à Sepphoris; ici il s'agit sans doute du fils de R. José, contemporain de R. Iehouda, et issu d'une famille qui, de père en fils, a habité cette ville de la Galilée. (Voyez en particulier, j. *Eroubin*, VIII, 8.) Ailleurs, *Baba-kamma*, 80 b, on lui attribue ces paroles : « La famille de mon père était de la Galilée supérieure. » Mais, dans ce passage, une glose marginale de nos éditions donne la variante de R. Siméon Schezouri (שזורי), à la place de R. Ismaël, et l'on peut voir un grand nombre d'exemples où l'on a mis à tort le nom de R. Ismaël pour celui de R. Siméon, chez Frankel, *Darké Hammischna*, p. 24, note 8, p. 106, note 2; ci-dessus, p. 197, note 2. Enfin, j. *Baba-bathra*, III, 1 : « R. Iohanan dit avoir entendu de ceux qui se sont rendus à Uscha, qui soutenaient, etc. » Ce récit est répété dans le Thalmud de Babylone, *ibid.* 27 a, mais on y ajoute : « Quels sont les hommes qui se sont rendus à Uscha? R. Ismaël » (מאן הולכי אושא ר' ישמעאל). Nous n'insistons pas sur ce qu'a d'insolite cette réponse, qui attribue à un seul homme une qualification qui doit évidemment se reporter à plusieurs, puisqu'on pourrait

cendant des grands prêtres a-t-il conservé un ressentiment héréditaire contre la famille, pharisienne par excellence, de Hillel? En tout cas, l'antagonisme entre les savants du Darom et ceux du reste de la Palestine est un fait constant qu'on peut poursuivre à travers plusieurs siècles[1]. Nos Thalmuds, rédigés sous l'influence des écoles de Iabné et de Sepphoris, ignorent autant que possible les débats des écoles du Sud et évitent presque de nommer les docteurs qui y ont enseigné. Ainsi, pour ne citer qu'un fait, R. Josie et R. Jonathan, les deux disciples les plus remarquables de R. Ismaël, cités souvent dans la baraïta, ne sont pas mentionnés une seule fois dans la Mischna, l'œuvre du petit-fils de Gamliel II, qui devait résumer les opinions de tous les docteurs[2].

Cependant R. Ismaël emprunte à Hillel les sept règles de la logique rabbinique, que celui-ci avait appliquées dans ses discussions avec les Bené-Bettyra (p. 178 et 187), et les porta, par des subdivisions, au nombre de treize[3]. La conclusion *a fortiori,* en particulier, lui semble produire une telle évidence, que souvent il cherche une raison pour laquelle les Écritures nous transmettent expressément tel précepte ou tel

à la rigueur supposer qu'il manque un mot après le nom d'Ismaël, comme וסיעתו, « et ses adhérents, » ou וחביריו, « et ses compagnons, » ou bien ותלמידיו, « et ses disciples. »

[1] Voyez la Partie géographique, *s. v. Darom.*

[2] Frankel, *Darké Hammischna*, p. 147. Dans la m. *Kilaïm*, III, 7, on cite une opinion de R. Ismaël au nom d'un R. José ben Haḥotef Ephrati (בן החוטף אפרתי), qu'on ne rencontre qu'à cet endroit de la Mischna ; mais on nomme encore un Joseph Ephrati parmi les serviteurs fidèles de R. Iehouda Hannasi, que le patriarche charge de ses funérailles, j. *Ketubot*, XII, 3. Serait-ce le même? Grætz, IV, 307, traduit Ephrati par « le Parthe ; » peut-être faudrait-il songer à l'ancien nom de Bethléhem, *Genèse*, XXXV, 16, qui était *Ephrata.*

[3] Ces treize règles (י"ג מידות), suivies d'exemples, se lisent en tête du *Sifra* sur le *Lévitique.*

détail d'un commandement, bien qu'il puisse se déduire, par ce procédé logique, d'un précepte déjà énoncé. Il demande, par exemple : Pourquoi le législateur parle-t-il de la responsabilité du propriétaire pour une citerne qu'il a laissée découverte (*Exode,* xxi, 35)? responsabilité qu'il était facile de conclure, *a fortiori,* de celle qui incombe au maître pour les dégâts causés par son bœuf. Dans sa réponse à une question semblable, R. Ismaël cherche à démontrer que l'argumentation est fausse, et, dans l'exemple cité, il établit cette différence entre le bœuf et la citerne, que le bœuf va porter le dommage qu'il occasionne, tandis qu'il faut, au contraire, pour souffrir un dommage, se rendre à la citerne [1]. Mais, si le raisonnement est exact, le verset, qui alors serait superflu, doit renfermer quelque sens caché et s'appliquer à un cas nouveau, qui ne forme pas une conséquence nécessaire de l'argumentation.

[1] *Mechilta* sur *Exode*, xxi, 33 (p. 94 de l'édit. de M. Weiss). Le procédé logique *a fortiori* s'appelle קל וחומר, «le faible et le fort, et plus simplement, דין «jugement.» Dans ces argumentations, la question commence par cette formule : למה נאמר עד שלא יאמר יש לי בדין, «Pourquoi (ce commandement) est-il dit? sans être dit, je l'obtiendrai par un *jugement* » (dans la *Mechilta*); ou bien, par celle-ci : והלא דין הוא, «N'est-ce pas un *jugement*?» (dans le *Sifra*); elle finit quelquefois par les mots : אם זכיתי מן הדין למה נאמר, «donc, puisque je l'ai déduit par le *jugement*, pourquoi (le commandement) est-il dit?» La réponse débute ordinairement par les mots : . . . לא אם אמרת· · · תאמר, «non, si tu avais dit. . . tu aurais pu dire. . . .» ou bien, sans לא, «non;» elle termine rarement ainsi : לפי שלא זכיתי בדין צריך הכתוב להביאו בפני עצמו, «comme je n'ai pas pu le déduire par le *jugement*, l'Écriture devait mentionner (ce commandement) à part.» (Voy. *Mechilta*, p. 94.) — Dans le *Sifré*, ces formules manquent, bien que le procédé soit le même. Qu'on compare, entre autres, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 108, avec le passage d'*Eroubin*, 27 b, cité ci-après, p. 391, où l'on trouve le même résultat sans aucune indication de la méthode qu'on a suivie pour l'obtenir. Ce recueil de baraïtot se présente ainsi comme un abrégé considérablement réduit d'un ouvrage plus ancien.

Un procédé de déduction qui est aussi déjà indiqué dans les sept règles de Hillel, mais auquel Ismaël, sous la direction de son maître, R. Nehounia ben Hakkanna[1], donna de grands développements, est celui *du général et du particulier*. Un précepte peut être formulé d'abord d'une manière générale et élucidé ensuite par des exemples qui le restreignent; il peut avoir été en premier énoncé pour un cas particulier, puis être généralisé par l'addition de termes plus étendus; il peut enfin affecter au début une forme générale, puis être expliqué par des exemples, et se terminer par une nouvelle proposition générale[2]. L'application du précepte change selon qu'il se présente sous l'une ou l'autre de ces trois formes; dans la dernière, la loi n'est ni aussi compréhensive que le ferait supposer le commencement, ni aussi limitée que sembleraient l'indiquer les exemples choisis, mais elle s'applique à tout ce qui a de l'analogie avec ces exemples[3].

Le principe sur lequel reposent ces diverses méthodes de déduction a sa racine dans la conviction qu'aucune phrase, aucune proposition, aucun mot du Pentateuque ne peut être inutile; toute prolixité doit être seulement apparente et couvrir, au fond, une intention cachée qu'il importe de deviner. Cependant R. Ismaël et son école ne considèrent point comme superflu tout ce qui est justifié par l'usage de la langue, quand même il s'agit des mots qu'on peut supprimer sans nuire à la

[1] Voy. ci-dessus, p. 313, note 4.

[2] C'est ce qui est appelé : כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל.

[3] Voici un exemple se rapportant à *Deutéron.* XIV, 26, et tiré d'*Eroubin*, 27 b : « *Tu échangeras l'argent*, (*produit de la dîme*) *contre tout ce que ton âme désire*, c'est un terme général, *contre du gros et du menu bétail*, *contre du vin et des boissons fortes*, c'est le terme particulier, *et contre tout ce que ton cœur te demande*, c'est le second terme général. On ne peut donc acheter pour cet argent que des objets qui se perpétuent par la génération et croissent sur terre. »

clarté de la phrase et qu'on supprime en effet souvent. Ainsi la particule *êt* (את), qui précède ordinairement le complément direct, peut aussi être supprimée; R. Ismaël ne pense pas qu'on doive chercher une raison spéciale pour chacun des cas où cette particule a été maintenue[1]. De même, les temps finis des verbes peuvent en hébreu être précédés de l'infinitif : cette construction augmente l'énergie de la phrase; mais le sens n'est pas modifié, lorsque l'infinitif manque. R. Ismaël déclare encore à ce sujet que «la Loi a adopté le langage des hommes[2],» et qu'il n'y a pas lieu de chercher une interprétation pour expliquer cet infinitif quand il se trouve dans un verset.

Le but de ces méthodes est bien moins de créer de nouvelles décisions que de chercher un appui dans la Bible pour les anciennes. Les docteurs sont plus que jamais préoccupés de donner aux halachot une base plus solide que la tradition orale[3], et Ismaël prétend n'avoir trouvé que «trois cas où la halacha soit contraire à la lettre du Pentateuque, et un quatrième cas où elle ne s'accorde pas avec le résultat obtenu par la règle du général et du particulier[4];» en d'autres termes,

[1] *Sifré* sur *Nombres*, § 32, cite trois exemples (*Lévitique*, XXII, 16; *Nombres*, VI, 13; *Deutéron.* XXXIV, 6) où R. Ismaël cherche à expliquer cette particule; elle présente, en effet, dans les trois passages des difficultés.

[2] דיברה תורה כלשון בני אדם, ou bien, comme le Thalmud de Jérusalem s'exprime à divers endroits : התורה דיברה כדרכה, «la Thora s'exprime comme elle y est habituée.» Voyez j. *Sabbat*, XIX, 1 (17) a; *Iebamot*, VIII, 1 (8 d); *Nedarim*, I, 1 (36 c). La répétition de la racine à l'infinitif est appelée לשונות כפולין, «expression redoublée.»

[3] Voyez ci-dessus, p. 300.

[4] j. *Kiddouschin*, I, 2 (59 d) : תני ר' ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. (Voyez aussi *Sota*, 16 a, où se lit עוקבת pour עוקפת.) Le Thalmud énumère ensuite les trois cas. Il est singulier que R. Ismaël paraisse aimer à grouper, par le nombre de *trois*, les exceptions qu'il

il y a eu quatre traditions, d'une authenticité incontestable, qui, malgré les savantes méthodes des treize règles, n'ont pu être réconciliées avec l'Écriture.

Les halachot ou décisions qu'Ismaël enseignait dans son école étaient celles qu'il avait reçues des prêtres, ses ancêtres, la tradition sadducéenne, telle qu'elle s'était maintenue dans la fraction du sacerdoce qui, sous Hérode, avait quitté la cour pour se réfugier dans les asiles de la science. L'interprétation s'écarte le moins possible du sens naturel [1] et s'appuie sur des leçons anciennes qui ont disparu de notre texte, fixé selon l'esprit des Pharisiens de Iabné, mais dont il se rencontre encore des traces nombreuses dans les versions des Septante et dans les autres traductions de la Bible [2]. L'enseignement de R. Ismaël suivait la marche de la Thora même, qu'il paraît avoir prise verset par verset pour en faire sortir ses explications et pour y rattacher ses décisions [3]. Nous possédons encore deux recueils, la Mechilta sur l'Exode et le Sifré sur les Nom-

constate. Nous en avons vu un exemple, ci-dessus, p. 139, note 2; puis p. 392, note 1; un troisième exemple se trouve dans le passage que nous venons de citer, et il y en a encore un quatrième, *Mechilta* sur *Exode*, xx, 22 : כל אם שבתורה רשות חוץ משלשה, « toutes les fois qu'une proposition de la Loi commence par la particule *si*, il s'agit d'une action indifférente, excepté dans trois passages (où l'action, mentionnée d'une manière hypothétique, est néanmoins obligatoire). » (Voyez aussi m. *Eduïot*, II, 4.)

[1] Voy. ci-dessus, p. 139, note 2.

[2] Nous renvoyons pour tout le détail à Geiger, *Urschrift*, partout où il est question de R. Ismaël, et à son excellent article sur Mechilta et Sifré dans la *Jüdische Zeitschrift*, IV, p. 96 et suiv. et surtout 99-104.

[3] C'était sans doute aussi la méthode de R. Tarphon. Les trois questions différentes qui lui sont adressées par ses disciples, *Mechilta* sur *Exode*, XIV, 22, ne peuvent avoir d'autre lien que les versets *Genèse*, XXXVII, 24-26, auxquels ils se rapportent. La question sur la bénédiction qu'on doit prononcer en buvant de l'eau hors de la table était probablement soulevée par le verset 24, avec lequel on avait mis en relation *Isaïe*, LV, 1. (Voy. *Beréschit-rabba*, LXXXIV.)

bres et le Deutéronome, qui furent sans doute rédigés primitivement par Ismaël et ses disciples. Ils renferment, suivant l'ordre de ces trois livres du Pentateuque, bien des halachot qu'on chercherait en vain dans les ouvrages postérieurs, la Mischna et les Thalmuds[1]. Il y a cependant cette différence entre la Mechilta et le Sifré, que la Mechilta s'est bornée aux chapitres de l'Exode qui contiennent des dispositions légales, en laissant de côté toute la partie qui a trait à la délivrance d'Israël, au veau d'or et à la construction de la tente d'assignation, tandis que le Sifré a aussi une portion agadique pour le chant et la bénédiction de Moïse qui terminent le Pentateuque, et qui ne peuvent fournir aucun prétexte à des discussions légales. Mais le Sifré aussi passe sur les quatre premiers chapitres des Nombres, qui traitent du recensement, ainsi que sur l'histoire de Balam et sur ses prophéties[2]. Il serait bien étonnant que l'école du Daroma, qui avait à sa tête les descendants d'un pontife, eût négligé de réunir dans un recueil les leçons d'Ismaël sur le Lévitique, consacré particu-

[1] Tout paragraphe qui renferme l'opinion d'un *tana* ou docteur, ou le débat entre plusieurs *tanaïm* ou docteurs ayant vécu avant la rédaction de la Mischna, et qui n'a pas trouvé place dans cet ouvrage, est appelé *baraïta* (ברייתא, mot chaldéen, pour l'hébreu חיצונית, «extérieur»). Il porte encore ce nom, si ce paragraphe a conservé une forme différente, souvent plus étendue que celle sous laquelle il est entré dans la Mischna. Les deux Thalmuds se sont servis des *baraïtot* (pluriel de *baraïta*) pour expliquer la Mischna ou bien pour en faire la matière de leurs discussions. Les trois ouvrages cités dans le texte, la Mechilta, le Sifré et le Sifra sont, des recueils de baraïtot, d'après l'ordre des quatre derniers livres de la Thora. La Genèse n'ayant aucune portion légale n'a non plus de recueil à elle. Les baraïtot, rangées d'après l'ordre des matières et disposées comme la Mischna, formaient la *Tosefta* (תוספתא, «addition»).

[2] Aussi la Mechilta commence-t-elle à chapitre XII et termine-t-elle à XXXV, 3; elle saute sur XXIII, 20 à XXXI, 12, et sur XXXII, 1 à XXXV. La question si la Mechilta est complète doit donc se résoudre par l'affirmative. Le Sifré commence à chapitre V et saute sur XXII à XXV.

lièrement aux prêtres et à leurs fonctions; car le Sifra, qui remplit cette lacune pour le troisième livre de Moïse, est incontestablement l'œuvre de l'école du Nord, et montre plutôt des tendances opposées que sympathiques à Ismaël. C'est cependant le Sifra qui nous a conservé dans son introduction l'exposition détaillée et suivie d'exemples des treize règles d'Ismaël, et parmi les livres thalmudiques aucun ne les a appliquées sur une aussi vaste échelle [1].

L'antagoniste de R. Ismaël, l'expression la plus fidèle du Pharisien après la destruction du temple et aussi le représentant le plus éminent de l'école de Iabné, fut R. Akiba. Nous l'avons déjà vu dans ses rapports avec les autres docteurs plus âgés que lui, tels que Gamliel, Josué et Éléazar ben Azaria, lorsqu'il les accompagna dans leur voyage à Rome; nous avons parlé de la vive affection que lui portait R. Tarphon, également son aîné, qui, tout en laissant percer au commencement le dépit qu'il en éprouve, finit souvent par se soumettre à Akiba et par se ranger à son avis. Avec R. Ismaël il traitait d'égal à égal. Il n'a jamais été à la tête du tribunal de Iabné; il ne porte ni le titre de nasi ni celui d'ab-bèt-din : l'origine modeste de sa famille semble s'être opposée à ce qu'il pût aspirer à d'aussi hautes dignités [2]. On nomme Bené Barak, village presque ignoré de la Judée, comme sa résidence habituelle. Aucun rabbin, cependant, n'a eu un nombre aussi considérable de disciples ni n'a contribué autant à la propa-

[1] La terminologie du Sifra diffère de celle des deux autres recueils. Un mot qui semble lui appartenir en propre est כלך, dans la formule כלך לדרך זו, «suis cette voie ou cette méthode;» ce mot est formé de la contraction de לך לך (*Genèse*, XII, 1), avec une aphérèse du ל. (Voyez *Sifra* sur *Lévitique*, XV, 24, où on lit encore לכה לך לדרך זו sans contraction.)

[2] Voyez ci-dessus, p. 330.

gation de la science rabbinique; car, quelque exagérés que soient les chiffres que nos sources nous fournissent quelquefois[1], il n'en est pas moins certain que la plupart des docteurs qui ont illustré la génération après Adrien sont sortis de son école. Comme Ezra, il est nommé le restaurateur de la Loi et comparé à Moïse[2]. Il ne se contenta pas d'enseigner chez lui, mais, dans les nombreux voyages qu'il fit, il apporta sa science dans tous les endroits où se trouvait une communauté juive, de même que, pendant sa jeunesse, il paraît avoir cherché l'instruction de tout côté, chez R. Éliézer aussi bien qu'auprès de R. Gamliel, auprès de Josué comme chez Tarphon[3].

Akiba adopta non-seulement les sept règles de Hillel, mais aussi les treize règles d'Ismaël; celles-ci même ne lui suffirent pas pour abriter sous la parole du Pentateuque toutes les halachot, toutes les décisions rabbiniques. Son système d'interprétation ne connaît pas les limites que l'usage de la langue établit et qu'Ismaël respecta : tout mot qui n'est pas absolument indispensable pour rendre l'intention du législateur, ou pour exprimer le rapport logique entre les diverses parties de la même proposition ou entre les différentes propositions qui composent une loi, est destiné à élargir ou à restreindre le cercle de cette loi, à y faire entrer ce que la tradition ajoute, à en retrancher ce que la tradition exclut[4]. Aucune particule,

[1] *Tanḥouma*, 7 d, parle de trois cents disciples qu'il avait dans sa jeunesse : *Béreschit-rabba*, c. LXI, et *Iebamot*, 62 b, donnent le nombre de douze mille, ou même celui de deux fois douze mille !

[2] *Menaḥot*, 29 b. — Akiba et Ismaël sont appelés *les pères du monde* (אבות העולם), j. *Rosch-haschana*, I, 1 (56 d). (Comparez p. 382, note 1.)

[3] Pour Éliézer, voyez *Pesaḥim*, VI, 2, et j. *ibid.* — Quant aux trois autres, on peut comparer ci-dessus, p. 329 et 382.

[4] Tels sont la copule ו, le את qui précède le complément direct, les conjonc-

aucune conjonction, qu'elle soit augmentative ou restrictive, n'échappe à cette singulière méthode d'exégèse, et l'on comprend facilement qu'en tenant ainsi suspendue au-dessus d'un précepte cette balance à deux plateaux, dans lesquels on peut, à son gré, ajouter ou retirer selon les exigences de la halacha qu'il s'agit de déduire, on parvienne sans difficulté à faire sortir d'un texte tout ce qu'on veut[1].

En regardant de plus près le principe sur lequel repose le système de déductions pratiqué par Akiba, on reconnaît qu'à la vérité il n'est que l'exagération d'un principe de linguistique tout à fait incontestable : dans un langage parfait, rien ne doit être laissé à l'arbitraire et les mots qui se placent entre le nom et le verbe, ces deux colonnes du discours, doivent en éclairer, préciser, modifier le sens. Cela est surtout vrai pour les termes que choisit ou doit choisir le législateur, et l'est à plus forte raison quand ce législateur est Dieu lui-

tions גם, אף, אך et רק. La particule את en particulier fut confondue avec la préposition semblable qui signifie «avec,» et dut toujours ajouter quelque chose à l'étendue naturelle du nom devant lequel elle était placée. Aquila, qui calquait sa version grecque sur l'original, afin de rendre la méthode de déduction de son maître Akiba aussi applicable à sa traduction qu'au texte hébraïque, ne craint pas de rendre, par exemple, dans le premier verset de la Bible : את השמים ואת הארץ par *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*, barbarisme contre lequel Jérôme se récrie avec raison (*Opp.* I, 316). Mais *Béreschit-rabba*, I, nous lisons l'explication que Akiba donne à ce verset : את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות ואת הארץ לרבות אילנות ודשאין וגן עדן. «*Èt* (*σύν*) placé devant *les cieux*, ajoute le soleil, la lune et les constellations; *èt* (*σύν*) placé devant *la terre*, ajoute les arbres, les plantes et le jardin d'Éden.» Dans la pensée d'Aquila, il faudrait donc après *σύν* suppléer : *τῷ ἡλίῳ και τῇ σελήνῃ*, etc. Dans *Pesahim*, 22 b, Akiba conclut du mot *èt*, placé devant le régime dans le verset, «Tu craindras l'Éternel ton Dieu» (*Deutéronome*, x, 20), qu'il faut aussi craindre et respecter les docteurs de la Loi (לרבות תלמידי חכמים). On défiait surtout les partisans du système d'Akiba de l'appliquer à ce verset, où il fallait associer quelqu'un à Dieu.

[1] Faire une pondération semblable s'appelle appliquer le ריבוי ומיעוט.

même. Aussi le système d'Akiba a-t-il été pratiqué longtemps avant lui[1]; seulement Akiba le pousse à sa dernière limite et il étonne par sa hardiesse ses contemporains et ses maîtres. Josué, assistant un jour à une démonstration d'Akiba, s'écria naïvement : « Qui ôtera la poussière de tes yeux, Iohanan ben Zacaï! tu craignais que cette halacha ne se perdît, parce que rien ne la rattachait au texte des Écritures, et voici Akiba, le disciple de ton disciple, qui lui a trouvé un appui[2]! » Tarphon se rappelle une tradition relative à une différence entre certaines pratiques à suivre lorsqu'on recueille le sang de la victime, et d'autres qui sont obligatoires lors de l'aspersion du sang sur l'autel; mais il ne sait plus en quoi cette différence consiste. Lorsque Akiba a réussi par sa méthode à trouver la distinction, Tarphon s'écrie plein d'étonnement : « Moi, je possédais la tradition sans pouvoir indiquer la différence, mais toi, tu appliques ton système d'exégèse et tu te mets d'accord avec la tradition[3]! » Ajoutons cependant que cette admiration ne fut pas générale : R. Éléazar ben Azaria lui dit un jour : « Tu auras beau passer tout ton temps à ajouter ou à retrancher, je ne t'écoute pas[4]. » R. José le Galiléen lui adressa presque les mêmes paroles[5], et R. Ismaël, instruit d'une dis-

[1] m. *Sota*, v, 1.

[2] m. *Sota*, v, 2 : אמר ר׳ יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי ..... והלא עקיבא [תלמיד] תלמידך מביא לו מקרא מן התורה

[3] *Zebaïm*, 13 a : אני שמעתי ואין לי לפרש אתה דורש ומסכים לשמועה. Ce passage fait bien ressortir le sens du mot שמועה, en chaldéen שמעתא. (Voyez ci-dessus, p. 324, note 2.)

[4] *Sifra* sur *Lévitique*, vii, 12 : אפילו אתה אומר כל היום כלו בשמן למעט בשמן לרבות איני שומע לך (voyez *Menaḥot*, 89 a). R. Éléazar ben Azaria est, du reste, aussi contre les déductions faites de l'infinitif qui précède le verbe (p. 392), et défend, comme R. Ismaël, cet idiotisme de la langue hébraïque, *Kiddouschin*, 17 b.

[5] *Zebaḥim*, 82 a.

cussion qui avait eu lieu à Iabné et dans laquelle Akiba s'était jeté au milieu du débat pour faire valoir son argumentation, lui fait dire qu'il s'était trompé[1].

Les deux méthodes différentes suivies par Ismaël et Akiba les conduisent souvent au même résultat. Mais, quelquefois aussi, la décision qu'obtient le docteur du Daroma n'est pas la même que celle à laquelle parvient le rabbin de Iabné. Par son origine et par ses goûts personnels, Akiba s'oppose aux dernières prétentions de la halacha sadducéenne défendue par le descendant d'un pontife, et il réussit d'autant mieux dans son œuvre démocratique que le patriarcat lui-même est depuis la mort de Gamliel II vacant. L'influence de son école s'exerce sur la Bible et particulièrement sur le Pentateuque aussi bien que sur les études rabbiniques. Une interprétation aussi minutieuse, qui, selon l'expression du Thalmud, « tirait de chaque coin ou angle (des lettres) des boisseaux entiers de décisions[2], » exigeait une surveillance exacte même sur la moindre particule; le texte et les traductions furent donc soumis à une nouvelle et rigoureuse révision[3], la version grecque fut même complétement refaite, et Aquila, de Sinope dans le Pont, prosélyte et disciple d'Akiba, se chargeait de ce travail[4].

Cependant l'œuvre capitale d'Akiba fut la réunion des halachot et leur classement par ordre de matières dans un ou-

[1] *Zebaḥim*, 57 a: צאו ואמרו לו לרבי עקיבא טעיתה. (Voyez *Mechilta*, édit. Weiss, p. 11; Geiger, *Urschrift*, 155.)

[2] *Menaḥot*, 29 b: שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכה. Nous avons démontré ailleurs (*Journal asiatique*, ann. 1867, I, 247, que le mot *koutz* ne se raporte pas aux ornements ou *taghin* dont les copistes ont décoré les lettres hébraïques.

[3] Ce sujet est traité avec toute l'attention qu'il mérite par M. Geiger dans l'*Urschrift*.

[4] Voyez ci-dessus, p. 397, note.

vrage appelé *la Mischna*. Les décisions transmises par la tradition furent rédigées en paragraphes, en chapitres, en traités et en livres, et un second code fut formé à côté de la Bible. On dirait difficilement si ce recueil avait alors toutes les divisions que nous trouvons dans la Mischna du patriarche R. Iehouda, le petit-fils de Gamliel II; car, en revisant et en refondant tous les travaux systématiques composés avant lui, il les a fait tous oublier. Mais l'existence d'un recueil de halachot sous le nom de « Mischna de R. Akiba, » est attestée par de nombreux témoignages [1], et il est en même temps hors de doute qu'un certain nombre des titres portés par les traités de la Mischna de R. Iehouda remontaient à une époque plus ancienne [2], et d'autres sont mentionnés par les disciples de R. Akiba [3]. Du reste, le système d'interprétation appliqué par ce docteur s'écarte tellement du sens naturel, qu'il n'y avait plus aucun avantage à développer les halachot en suivant pas à pas le texte du Pentateuque; bien au contraire, il pouvait paraître utile de les en détacher complétement et de faire moins sentir ce qu'avait d'artificielle cette pression constante qu'on exerçait sur les mots isolées et en apparence superflus d'un verset. Il est même probable que les halachot, une fois rangées par ordre des matières, n'étaient pas accompagnées de l'argumentation qu'on se réservait de donner oralement aux disciples toutes les fois qu'ils la demandaient, procédé qu'on ne pouvait pas employer tant que l'enseignement prenait l'Écriture pour base, et que la déduction servait précisément de lien entre le texte

[1] Voy. les passages cités par Græstz, IV, 430, et Epiphan. *Hæreses*, I, II, 9: ἡ (δευτερώσις) τοῦ καλουμένου Ῥαββιακίβα.

[2] Sur les traités de *Middot, Tamid* et *Ioma*, voyez ci-dessus, p. 374, 375.

[3] *Kelim* est mentionné par R. José, m. *Kelim*, fin; *Ouksin* par R. Méir, *Horaïot*, 13 b. Voyez Frankel, 210-211.

et la décision. Comme nous ne possédons aucun fragment de la Mischna d'Akiba, il est impossible d'affirmer si ce rabbin s'est contenté d'y noter seulement sa propre opinion, ou bien s'il a, pour les halachot contestées, enregistré les opinions des autres à côté de la sienne. Quoi qu'il en soit, la codification de la loi orale était un fait grave, et si d'un côté, comme nous venons de le faire observer, Akiba a contribué à fixer définitivement le texte de la Bible, il a, d'un autre côté, créé un livre qui devait partager dorénavant avec l'Écriture l'attention des savants et l'accaparait même assez souvent [1].

L'influence qu'exercèrent Akiba et son école sur les études fut telle, que les ouvrages d'Ismaël eux-mêmes en furent atteints. Non-seulement le travail du rabbin du Daroma sur le Lévitique a disparu, mais la Mechilta et le Sifré ont subi des changements et reçu des additions qui en ont souvent altéré le caractère primitif. L'école du Nord a laissé ainsi planer sur le véritable auteur de ces baraïtot un certain vague, que la science moderne seule a fait disparaître [2].

[1] *Baba-Metzia*, 33 a.

[2] Les mots וכולהון אליבא דר' עקיבא (*Sanhédrin*, 86 a) semblent vouloir dire que tous les ouvrages cités dans ces passages et composés principalement par un docteur qui y est nommé ont subi, dans leur dernière rédaction, l'influence de l'école d'Akiba.

CHAPITRE XXIV.

LES GUERRES JUIVES SOUS TRAJAN ET ADRIEN.

En Palestine, Juifs et chrétiens semblaient uniquement occupés de leurs croyances et des recherches théologiques, lorsque tout à coup, à l'Est et à l'Ouest, un terrible cri de guerre se fit entendre. A Cyrène, à Alexandrie et dans l'île de Chypre, les Juifs attaquèrent avec violence les païens, les garnisons romaines, aussi bien que les habitants paisibles de ces contrées; sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, dans les royaumes des Parthes, à Nisibe, dans l'Adiabène ils grossirent les armées ennemies ou leur donnèrent aide et assistance contre les légions conduites par Trajan. L'histoire se tait sur les causes de cette insurrection presque générale de l'émigration juive. On peut cependant supposer qu'après la destruction du temple par Titus, de nombreuses bandes de zélotes, échappées à la vengeance du vainqueur, étaient allées à droite et à gauche semer parmi les Juifs de ces régions lointaines la haine contre Rome et préparer une résistance devenue impossible dans la mère patrie; que, dans les pays bordés par la Méditerranée, les méchantes railleries des populations grecques avaient poussé cette haine jusqu'à la fureur, tandis que dans l'Orient, où le judaïsme avait toujours été bien accueilli, les Juifs étaient heureux de profiter de l'état de guerre pour se venger de l'Edom détestée[1]. La Palestine seule ne bougeait pas.

[1] Nisibe était le centre des Juifs de la Mésopotamie, *A. J.* XVIII, IX, 1. Dans l'Adiadène, la famille royale était convertie au judaïsme, ci-dessus, p. 224. Nous avons aussi cité (p. 22, note 1) un passage relatif aux prosélytes de la Corduène

Certes, ce calme apparent n'était pas dû à l'indifférence. Les relations intimes qui continuaient à régner entre les Juifs de la Palestine et ceux qui vivaient dans l'exil ne laissent point de doute sur l'attention soutenue qu'ils prêtaient aux événements qui se passaient si près de leurs frontières; les Pharisiens, les savants docteurs des écoles eux-mêmes, malgré les sentiments naturellement pacifiques de la plupart d'entre eux, furent sans doute profondément agités à la première nouvelle des victoires que les Juifs avaient remportées sur leurs adversaires. A l'horizon sombre apparaissait une lueur d'espérance, que la ville sainte allait encore une fois se relever de ses ruines, le sanctuaire renaître de ses cendres, et les cœurs de ces hommes pieux durent battre de joie. Dieu semblait donc avoir exaucé la prière fervente pour le rétablissement du temple qu'on lui adressait matin et soir[1]! Dans les discussions, on avait eu égard à l'époque où la maison de Dieu serait reconstruite, et cette supposition devenait une réalité[2]! Le Thalmud raconte qu'un rabbin, ayant vu R. Ismaël incliner involontairement la lumière un soir de sabbat, « inscrivit aussitôt sur ses tablettes : Ismaël, fils d'Élisée, a penché la lumière le jour du sabbat; lorsque le temple aura été réédifié, il devra offrir un sacrifice expiatoire[3]. » Le moment paraissait donc proche! Si néanmoins la Judée ne se soulevait pas, c'est que la politique prévoyante de Trajan cherchait à prévenir un événement

et de Palmyre, d'où il résulte que les Juifs étaient très-nombreux dans ces contrées. Or *Dion*, LXVIII, 26, parle des montagnes de la Corduène (*τὸ Κάρδυνον ὄρος*), où Trajan éprouve une forte résistance lorsqu'il veut jeter un pont sur le Tigre.

[1] Dans le *Schemoné esré* ou les dix-huit Bénédictions.

[2] C'est la phrase fréquente : מהרה יבנה בית המקדש.

[3] j. *Sabbat*, I, 6 : כתב על פינקסו ואמר ישמעאל בן אלישע היטה הנר בשבת לכשיבנה הבית יהא חייב חטאת.

dont les conséquences étaient incalculables. La Palestine formait comme une barrière entre l'insurrection qui agitait les provinces de l'Ouest, et la guerre qui sévissait à l'Est; si l'incendie y éclatait, les Juifs de l'Euphrate et ceux qui habitaient le Delta se donnaient la main, et un danger immense menaçait toutes les conquêtes de Rome hors de l'Europe. Trajan le sentait si bien qu'une forte armée, confiée à ses meilleurs généraux, surveillait le moindre mouvement de ce pays, et qu'après avoir confié le gouvernement de la Syrie à son parent et neveu par alliance Adrien [1], il nomma encore Lusius Quietus, homme consulaire et ayant rang de préteur, gouverneur de la Palestine, pour le récompenser des services qu'il lui avait rendus contre les Juifs [2].

L'énergie farouche de Quietus, qui, dans sa patrie, en Mauritanie, avait débuté par une forfaiture à l'honneur, à la suite de laquelle il avait été destitué de toutes ses fonctions [3], semble avoir imprimé une telle terreur à la Palestine, que toute la guerre des Juifs, sous Trajan, fut plus tard appelée, la guerre de Quietus, le *Polemos schel Quietus* [4]. On a voulu en conclure

[1] *Dion*, LXVIII, 33; LXIX, 1.

[2] *Dion*, LXVIII, 32: Lusius Quietus avait combattu avec un tel courage et avec tant de bonheur, *ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐγγραφῆναι, καί ὑπατεῦσαι, τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι.*

[3] *Dion*, l. c.

[4] פולמוס של קיטוס, *Séder 'Olam*, vers la fin, et m. *Sota*, IX, 14. Nos éditions portent aux deux endroits טיטוס, «Titus,» à la place de קיטוס; mais Azaria dei Rossi, *Meor Enaïm*, c. XIX, *init.* a trouvé cette dernière leçon dans un ms. du *Séder 'Olam*, et le *Mazkir*, 1864, p. 22, cite la même leçon dans un ms. de la Mischna. M. Grætz, IV, 440 et suiv. ne laisse plus subsister aucun doute sur cette leçon. Mais il nous a été impossible de nous ranger à son avis quant à la prétendue insurrection qui aurait éclaté en Palestine. Les mots de la Chronique d'Eusèbe où il est dit qu'Adrien soumit les Juifs, «tertio (Jérôme: *ter*) contra Romanos rebellantes,» sont tout aussi exacts si les Juifs ne se sont soulevés sous Trajan que dans les

que la Palestine elle-même s'était insurgée contre l'empire et que Quietus n'avait pas seulement été chargé de contenir la population frémissante et de faire mettre en prison ou de faire exécuter tous ceux qui exciteraient les soupçons de l'ombrageux général, mais de réprimer et d'étouffer dans le sang un mouvement qui aurait réellement éclaté. Cependant ni Dion, ni Eusèbe, ni nos sources rabbiniques, ne nous disent le moindre mot d'une lutte à main armée en Palestine vers la fin du règne de Trajan; aucun monument épigraphique ne cite rien de semblable, et il serait étonnant que Dion, qui mentionne l'insurrection des Juifs à Cyrène, en Égypte et dans l'île de Chypre, se soit tu sur une révolte dans la Judée, si elle avait eu lieu [1]. Expliquer ce silence par l'oubli de Xiphilin, l'épitomateur de Dion, ou bien parce que ce soulèvement était une conséquence si naturelle de la situation générale que l'historien a pu ne pas en parler, c'est pour le moins une façon étrange d'inventer des faits et de les soutenir [2]. Nous avons du reste démontré que la tranquillité relative de la Palestine sous Trajan pouvait être parfaitement motivée. Le *Polemos* de Quietus, dont l'issue terrible faisait, d'après la Mischna,

pays de l'Afrique et de l'Asie, hors de la Palestine. La nomination de Quietus en Palestine, au moment où Trajan préparait une nouvelle expédition en Mésopotamie, était en effet considérée par Adrien comme une disgrâce pour lui, disgrâce que Quietus paya de la vie. Adrien lui-même pensa plus tard diminuer l'importance d'Antioche et du gouvernement de la Syrie en faisant de la Phénicie une province particulière (Spartien, *Hadrianus*, c. XIV). Mais, en considérant la conduite d'Adrien envers les Juifs de la Palestine lors de son avènement au trône impérial (voyez ci-après, p. 413), il est permis de supposer que le gouverneur de la Syrie avait conseillé la douceur et des mesures de conciliation à Trajan, qui n'en voulut pas, et qui répondit par l'envoi de Quietus.

[1] *Dion*, LXVIII, 32.

[2] M. Volkmar, *Handbuch der Einleitung in die Apokryphen*, première partie : *Judith*, Tübingen, 1860, p. 56 et suiv.

décréter par les docteurs que, en signe de deuil, les fiancées ne porteraient plus de couronne, et qu'on n'enseignerait plus le grec aux enfants[1], » nous prouve, par cette dernière disposition surtout, qu'il s'agissait d'une guerre contre des Hellènes, et qu'on n'avait pas besoin de la placer en Palestine pour qu'elle provoquât ces décisions.

Nous connaissons du reste, par un exemple, l'administration de Quietus. « Julien et Pappos, deux frères, furent faits prisonniers à Laodicée. Si vous êtes de la nation de Ḥanania, de Mischaël et d'Azaria, dit (le général), eh bien! que votre Dieu vienne et vous sauve de mes mains comme il a sauvé ces trois hommes de la main de Nabuchodonosor. — Ḥanania, Mischaël et Azaria, répondirent les frères, étaient de vrais justes, Nabuchodonozor, un roi parfait, qui méritait d'être l'occasion d'un miracle; mais toi, tu es un tyran, indigne de devenir la cause d'un miracle. Si nous avons mérité la mort devant le ciel et que tu ne nous tues pas, Dieu a bien des moyens à sa disposition, des ours, des lions, des serpents et des scorpions en grand nombre, pour nous atteindre; si tu nous tues, Dieu te demandera un jour compte de notre sang, que tu auras versé. On raconte que (le général) n'avait pas encore quitté les lieux que, sur un décret arrivé de Rome, on l'assomma[2]. »

[1] m. *Sota*, IX, 13: בפולמוס של קיטוס גזרו על עטרות כלות ושלא ילמד אדם את בנו יונית.

[2] *Glose* sur *Megillat Ta'anit*, § 29: שתפס את לוליינוס ואת פפוס אחיו בלודיקייא אמר אם מעמיו של חנניה מישאל ועזריה אתם יבא אלהיכם ויציל אתכם מידי כדרך שהציל לחנניה מישאל ועזריה מיד נבוכדנצר אמרו לו חנניה מישאל ועזריה צדיקים כשרין היו ונבוכדנצר מלך הגון היה וראוי לעשות נס על ידו אבל אתה מלך רשע אתה ואין ראוי לעשות נס על ידך ואנו חייבין מיתה [עד לשמים] ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש למקום הרבה דובים הרבה אריות הרבה נחשים הרבה עקרבים

Julien et Pappos étaient d'Alexandrie[1]; fugitifs en Palestine, ils avaient peut-être excité les soupçons de Quietus, qui avait été à la tête des légions en Égypte et à Chypre, et ils n'échappèrent à la mort que par l'arrêt qui frappa le général lui-même. En effet, la nomination en Palestine d'un homme du rang de Quietus avait été faite par Trajan au détriment d'Adrien, le gouverneur de la Syrie, qui, selon Dion, en conçut un vif ressentiment contre son rival; car l'empereur, c'est encore Dion qui le raconte, n'avait adopté aucun successeur et semble avoir hésité entre Quietus et Adrien. Devenu empereur, Adrien se débarrassa de Quietus en le faisant mettre à mort[2].

Ce fait de la mort violente de Quietus, attesté par Dion, et qui n'a jamais été mis en doute, nous a engagé à attribuer l'accusation de Pappos et de Julien à ce général, bien que, par une erreur qu'on comprend aisément, nos textes portent ou semblent sous-entendre Trajan lui-même. Cette erreur peut s'expliquer par plus d'une raison : Quietus était le représen-

שיפגעו בנו ואם אתה הורגנו עתיד הקב"ה לתבוע דמינו ·מידיך אמרו לא נסע משם עד שבאת עליו דיופלה של רומי ופצעו את מוחו בגיזרין ובבקעות. Cette glose est précédée des mots יום טוריינוס, ce qui ne laisse pas de doute sur le sujet de שתפס. Le passage se retrouve *Sifra* sur *Emor*, c. VIII, où on lit par erreur מריינוס pour 'ט; les deux mots que nous avons ajoutés au texte sont pris dans cette version. Ce passage se lit encore *Midrasch* sur *Kohélet*, III, 17, qui porte כשהרג pour כשתפס, évidemment par erreur. Enfin *Ta'anit*, 18 b, le mot מידיך est suivi par ואף על פי כן הרגן, «et il les tua néanmoins,» leçon qui a été motivée par le sort final de ces deux martyrs; placés ici, ces mots forment un anachronisme. (Voyez ci-après, page 422.)

[1] *Sifra* sur *Lévitique*, XXVI, 19 : ושברתי את גאון עוכם אילו הגיאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס (בן יהודה) ולוליינוס אלכסנדרי וחביריו «*Je briserai l'orgueil de votre force*, c'est-à-dire les hommes fiers qui sont l'orgueil d'Israël, tels que Pappos ainsi que Julien d'Alexandrie et ses compagnons.» Les deux mots que nous avons retranchés sont l'effet d'une confusion.

[2] *Dion*, LXIX, 2.

tant de l'empereur en Palestine, et, dans son entourage, considéré comme le successeur de Trajan. La mort de Trajan, arrivée à Sélinonte en Cilicie, par conséquent non loin de la Syrie, avait été tenue secrète pendant quelque temps, et l'exécution de Quietus l'ayant suivie de bien près, la confusion était donc facile. Sous l'influence des événements si graves pour les Juifs qui marquèrent la fin du règne d'Adrien, le nom de Quietus s'oublia vite, tandis que celui de Trajan resta gravé dans toutes les mémoires[1]. Enfin le glossateur du *Megillat Ta'anit* avait rattaché l'événement relatif aux deux frères Alexandrins à la journée du 12 adar, appelée par le chroniqueur simplement *Iom Tirion* ou *Turianos,* « jour de Trajan[2]. »

Si le *Polemos* de Quietus a fourni un prétexte pour supposer une guerre en Judée, le *jour de Trajan,* inscrit dans la Chronique du jeûne, en a donné un autre pour inventer une victoire que les Juifs auraient remportée sur les Romains dans les derniers jours de Trajan. Les historiens qui ne parlent pas de la guerre doivent à plus forte raison se taire sur la victoire; mais le livre apocryphe de Judith, d'après quelques savants allemands, serait destiné à suppléer à ce silence, et donnerait l'histoire de cette insurrection. Le peuple juif y serait représenté par Judith, Trajan par Nabuchodonosor, et son général Quietus par Holopherne; le livre de Judith, comme le livre d'Ester, serait au fond une *Megilla* écrite pour perpétuer le souvenir heureux du triomphe de la nation juive sur le nou-

[1] Ainsi s'explique l'erreur signalée, ci-dessus p. 404, note 4.

[2] Le nom de Trajan est transcrit en hébreu de bien des façons : טרכינוס (*Midrasch* sur *Echa*, I, 16), טרוגיונוס (j. *Soucca*, V, 1), טרגנוס (*Ialkout*, I, 253), טוריינוס (*Glose* sur *Megillat Ta'anit*, § 29), טיריון (j. *Megilla*, I, 6), תיריון (j. *Ta'anit*; II, 13). Toutes ces formes, quelque différentes qu'elles soient, ont cependant la tendance commune de rendre le *j* du nom, ce qui exclut de prime abord toute pensée de *Tyrannus* ou *Tournus*.

veau Haman[1] ! Rien cependant ne nous paraît plus apocryphe que cette guerre même. Les journées inscrites dans la chronique sont bien loin d'être toutes des dates victorieuses[2]. Nous en rappelons particulièrement deux, consacrées à la mort des deux rois, Janée et Hérode, et instituées comme fêtes parce que, comme dit le glossateur, « c'est une joie devant Dieu quand les tyrans quittent cette terre[3]. » Le jour de Trajan devait

[1] Cette thèse, soutenue d'abord par M. Volkmar dans plusieurs articles de journaux périodiques, a été ensuite exposée et longuement développée avec une rare sagacité et une vaste science dans le *Handbuch*, que nous avons cité, p. 405, note 2. L'auteur trace tout le plan de campagne de Quietus en suivant pas à pas le Sosie du général romain, Holopherne. Il y a toujours de l'arbitraire dans ces tentatives de transformer une œuvre d'imagination en un livre historique et de prendre jusqu'aux caprices d'un écrivain oriental appartenant à une époque de décadence pour autant de traits calculés et précis d'un auteur sobre et sérieux: rien ne le prouve mieux que l'essai fait, à son tour, par M. Hilgenfeld, *Zeitsch. für wissenschaft. Theologie*, IV, 1861, p. 431 et suiv. qui voit dans le livre de Judith l'image des temps d'Antiochus III, surnommé *le Grand*. Tout en rendant justice au talent incontestable de M. Volkmar, dont l'erreur même a été encore profitable à la science, je ne saurais partager l'admiration de M. Grætz pour les résultats qu'a obtenus le savant professeur de Zurich (IV, 453). Le long et pénible voyage que j'ai fait à travers l'agada m'a convaincu que quelques vagues souvenirs historiques seuls ont pu s'égarer par-ci par-là dans les compositions improvisées des prédicateurs qui assaisonnaient leur morale par des contes et aimaient à être amusants en même temps qu'ils édifiaient leur auditoire. Pour dégager un peu d'or dans ces masses de scories, il faut qu'on appelle à son secours l'histoire authentique et déjà constituée; quelquefois le petit résultat qu'on obtient augmente la lumière, et fait mieux comprendre ce que l'on savait déjà. Mais jamais on ne fera de l'histoire avec les œuvres d'imagination comme Judith, Tobie, Baruch, Hénoch, et tant d'autres livres semblables. Ce sont des romans de tendance. Judith en particulier paraît être écrit pour mettre en relief le mot de Debora : « Par la main d'une femme, Dieu livrera Sisera (*Juges* IV, 9). » L'histoire de la destruction du premier temple, l'histoire de Debora et Iaël, celle d'Assuérus et Ester, ont fourni chacune un trait, une phrase, mais l'auteur n'a pensé qu'à consoler ses coréligionnaires et à leur donner du courage.

[2] Volkmar, *l. c.* p. 93 et 96.

[3] *Megillat Ta'anit*, § 21 et 25.

donc rappeler aussi aux générations futures une mort qui avait débarrassé les Juifs d'un ennemi cruel, comme Janée et Hérode. Le glossateur, selon son habitude, le rapporte particulièrement à la délivrance de deux hommes comme Pappos et Julien, qui, dans cette rencontre, avaient fait preuve d'intrépidité en face des railleries de leur bourreau, et qui devaient montrer plus tard encore un grand désintéressement et mourir pour l'honneur de la Loi [1]. Une fois engagé dans cette explication, le glossateur préfère, comme dénoûment, la mort violente de Quietus à la mort naturelle de Trajan. Nous savons bien que Trajan est mort au mois d'août et que la date de la Mégillat Ta'anit coïncide plutôt avec février-mars; mais il se peut qu'on ait réuni dans les trois jours des 12 au 14 adar les morts de Trajan, de Nicanor et de Haman, ces trois persécuteurs des Juifs, ou bien, dans la chronique comme dans la glose, on a placé Trajan pour Quietus, dont l'exécution peut bien avoir eu lieu six ou sept mois après la mort de Trajan [2].

Nos sources rabbiniques nous racontent encore l'histoire suivante : « Trajan le tyran eut un fils le 9 du mois d'ab (anniversaire de la destruction du temple), et les Juifs observèrent leur jeûne, puis il perdit une fille pendant les journées de Ḥannouka (où le souvenir des victoires des Maccabées est

[1] Dans le passage cité p. 407, note 1, ils sont nommés « l'orgueil d'Israël. »

[2] On attribue de même la destruction de la magnifique basilique des Juifs d'Alexandrie à Trajan (ומי החריבה טורגיונוס הרשע, j. *Soucca*, v, 1), qui n'a pas fait la guerre d'Égypte en personne. (La correction proposée par Grætz, IV, 460, note 1, pour le passage analogue de *Soucca*, 51 b : וכולהו קטלינון אלכסנדרוס מוקדון [טרכינוס ומי בנאה], est très-heureuse.) Les actes de répression contre les Juifs d'Alexandrie sont attribuées par erreur à Adrien, *Gittin*, 57 b ; *Ialkout*, I, 115. Dans le même passage, un peu plus loin, la prise de Bettar est mise sur le compte de Vespasien ! Ces sortes de confusion se rencontrent à chaque pas dans nos sources.

fêté), et les Juifs illuminèrent. La femme de Trajan fit alors dire à son mari : Au lieu de faire des conquêtes parmi les barbares, viens achever la soumission des Juifs, qui se sont révoltés contre toi. Trajan croyait mettre dix jours à ce voyage, mais il l'accomplit en cinq. En arrivant, il trouva les Juifs occupés du verset 19 du *Deutéronome,* XXVIII, ainsi conçu : Dieu va lancer contre toi une nation du lointain, des confins de la terre, rapide comme l'aigle, etc. — De quoi étiez-vous occupés? demanda Trajan. — De ce verset (qu'ils lui récitèrent). — C'est moi, dit Trajan, qui comptais venir au bout de dix jours et n'en ai mis que cinq. Aussitôt il les fit entourer de ses légions et tuer. Puis il livra les femmes à ses soldats en les menaçant de la mort. Ce que tu as fait à ceux qui sont déjà abattus, dirent les femmes, fais-le à nous qui sommes encore debout! Et il mêlait leur sang à celui de leurs maris, et le sang traversait la mer et allait jusqu'à Chypre [1]. » Si ce carnage avait eu lieu en Palestine, ce récit, quelque fabuleux qu'il soit, renfermerait cependant une trace de la prétendue insurrection de la Judée. Mais en examinant bien ce passage, que nous avons emprunté au Thalmud de Jérusalem, il ne reste aucun doute qu'il ne s'agisse de la défaite terrible que les Juifs avaient essuyée en Égypte, et les derniers mots de la relation contiennent même un souvenir de la boucherie qui eut lieu en même temps dans l'île de Chypre. Non-seulement le Thalmud parle d'abord de la destruction de la grande synagogue ou basilique d'Alexandrie, mais il met en tête de l'his-

[1] J. *Soucca*, V, 1. Ce récit se lit aussi *Midrasch* sur *Echa*, I, 16, avec quelques variantes. Après les derniers mots והלך הדם בים עד קיפרוס, le midrasch ajoute encore נהר, évidemment la glose d'un ignorant qui prenait Chypre pour un fleuve. Du reste, si le mot faisait partie du texte, il aurait fallu נהר קיפר et non pas קיפר׳ נהר.

toire que nous avons rapportée, l'introduction suivante : « A trois endroits Israël a été averti de ne point retourner en Égypte, *Exode,* XIV, 13; *Deutéronome,* XVII, 16, et *ibid.* XXVIII, 68. Cependant trois fois les Juifs y sont retournés et trois fois ils y ont succombé : une première fois, du temps de Sanhérib, roi d'Assyrie (*Isaïe,* XXX, 1 et 3); puis, du temps de Iohanan ben Karéaḥ (*Jérémie,* XLII, 16), et une troisième fois sous Trajan[1]. » Cette histoire sert donc comme exemple du châtiment qui a atteint les Juifs pour s'être établis dans un pays qu'ils ne devaient pas habiter et ne se rapporte en aucune façon à la Judée.

Adrien, parvenu au trône par un acte d'adoption probablement supposé, était d'humeur peu guerrière[2]. Il importait à la dignité et à la sûreté de l'empire que la Méditerranée restât un lac romain, et que la possession de la Mauritanie, de la Cyrénaïque, de l'Égypte et de la Syrie, fût assurée; mais le nouvel empereur renonça à tout projet de conquête dans l'Orient et rendit aux Parthes leur entière indépendance. N'ayant ainsi plus rien à redouter des Juifs dans l'Est, il paraît avoir, avant de quitter la Syrie pour se rendre à Rome, calmé l'agitation des Juifs de la Palestine par de vagues promesses de reconstruire Jérusalem et de relever le sanctuaire. L'exécution de Quietus était dans ce cas le premier gage de sa bienveillance qu'il donna au Juifs. On était alors en 118;

[1] j. *Soucca*, l. c. Cette introduction, sans être suivie du récit, se retrouve *Mechilta* sur l'*Exode*, XIV, 13 et *Ialkout*, I, 253. En comparant ces deux passages, on voit que, dans le Thalmud de Jérusalem, manquent sans aucun doute, avant בימי טרוגיונוס, les mots ואחת ou והשלישית בימי טרוגיונוס, que nous avons restitués dans notre traduction.

[2] Dans le passage de *Midrasch* sur *Echa*, II, 2 fin, où l'on met sur le compte d'Adrien cinquante-deux et même cinquante-quatre expéditions, le nom d'Adrien est à changer en celui de Trajan.

quarante-huit ans s'étaient écoulés depuis la destruction du temple par Titus; on était donc bien près des cinquante-deux ans qu'avait duré le premier exil; qu'y a-t-il d'étonnant que la malheureuse nation se soit laissé prendre à l'appât qui lui était offert, et que ce mystérieux nombre ait enflammé son imagination? On espérait donc, dans un avenir prochain, entre 118 et 122, le rétablissement de l'ancien culte[1].

On ne peut concevoir aucun doute sur l'existence des promesses faites par le nouvel empereur. Déjà, pendant son séjour en Syrie comme gouverneur de la province, il semble avoir eu de nombreux entretiens avec R. Josué, l'homme le plus important alors parmi les Juifs[2]; ces rapports continuèrent probablement lorsque Adrien, après son avénement à l'empire, resta encore quelque temps en Syrie. L'esprit aventureux d'Adrien, sa curiosité souvent puérile et son goût pour

[1] Voyez ci-dessus, p. 19, note 1. Il y avait là évidemment un intervalle de quatre ou cinq ans pendant lesquels on attendait la réalisation des promesses, vagues ou positives, de l'empereur; au début de cet intervalle tombe la fin de la guerre de Quietus, et à son expiration commence l'agitation produite par la déception. Ce sont ces cinq ans d'attente sur lesquels, bientôt après la prise de Bettar, il se répandait une incertitude qui semble expliquer le passage du *Séder 'Olam* relatif à la chronologie de cette époque. Nous le citons d'après le texte qu'avait sous les yeux Azaria dei Rossi (*Meor Enaïm*, c. XIX): מפולמוס של אספסיינוס עד פולמוס של קיטוס נ"ב שנה מפולמוס של קיטוס עד מלכות בן כוזיבא י"ו שנה ומלכות בן כוזיבא ג' שנים ומחצה. «Depuis la guerre de Vespasien jusqu'à celle de Quietus, il y a 52 ans; de la guerre de Quietus au règne de Ben Kosiba, il y a 16 ans; le règne de Ben Koziba dura 3 ans et demi.» (Le ms. de Dei Rossi ne portait pas le total que présentent nos éditions et qui est corrompu.) A la vérité il n'y a que quarante-sept ou quarante-huit ans entre la prise de Jérusalem (70) et la mort de Trajan (117); mais il y a en effet seize ans entre l'avénement d'Adrien et la dernière guerre. Les cinq ans d'hésitation ont donc été comptés deux fois.

[2] Nous avons cité un de ces entretiens, ci-dessus, p. 361. On peut en voir d'autres *Béreschit-rabba*, c. XXVIII; LXXVIII, *init. Midrasch* sur *Ruth*, I, 17; sur *Kohélet*, I, 7; sur *Ester*, IX, 2.

les restaurations, s'accordent assez avec ces promesses, dont la pensée peut lui avoir été suggérée par son vénérable interlocuteur, surtout si la Judée, pendant le soulèvement des Juifs dans les autres provinces, bien que profondément agitée, n'avait tenté aucune prise d'armes [1]. Ce que jamais empereur romain ne se serait laissé arracher par la violence, Adrien pouvait l'accorder au peuple, resté tranquille. Au surplus, sur le point de partir pour Rome, il se débarrassait volontiers d'un rival comme Quietus, dont les services devenaient superflus dès que le dévouement des Juifs était assuré. Ne prétendait-on pas, du reste, que, sous Titus, le temple n'avait été brûlé que par mégarde? Le même empereur, tout en sévissant partout contre les révoltés, n'avait-il pas ménagé les docteurs à Iabné? Adrien ne pouvait-il pas affecter de réparer les malheurs involontairement causés par le légionnaire romain [2]? Ce que nous supposons comme probable est attesté d'une manière positive par le Thalmud, par Épiphane et par la lettre de Barnabas. Nous citerons plus loin le passage du Thalmud; mais Épiphane dit expressément que, «quarante-sept ans après que Jérusalem eut été changée en désert,» Adrien résolut de reconstruire la ville et chargea de la surveillance des constructions son parent Aquila, le traducteur, qui était de Sinope dans le Pont [3]. La lettre de Barnabas renferme les mots. «(Les Juifs) disent : Voyez, ceux-là mêmes

[1] M. Græetz (IV, 488) voit, au contraire, dans cettte concession de l'empereur, une nouvelle preuve d'une insurrection des Juifs en Judée sous Trajan. Nous ne pensons pas qu'après les victoires remportées sur les Juifs des autres contrées Adrien eût transigé avec ceux de la Palestine s'ils avaient été en révolte.

[2] Voyez ci-dessus, p. 289.

[3] *De ponderibus et mensuris*, c. XIV. Le sanctuaire était cependant, d'après Épiphane, exclu de la mesure de restauration. (Voyez Grætz, IV, 443, note 1; Volkmar, I, 133.) On lit une question adressée par Adrien à Aquila, j. *Ḥagiga*, II, 1.

qui ont détruit ce sanctuaire le réédifieront [1], » mots qui se rapportent sans doute aux espérances que l'empereur avait réveillées.

Seulement, grâce à la versatilité et à l'indécision d'Adrien [2], les ennemis des Juifs parviennent à lui inspirer de la méfiance contre ce peuple. Aussi la ville et le temple se construisent, seulement la ville ne sera plus Jérusalem, mais *Ælia,* et le sanctuaire ne sera pas consacré à Jéhova, mais à Jupiter Capitolin; la statue équestre de l'empereur même ornera le nouvel édifice. Une guerre terrible éclate et est conduite de deux côtés pendant deux ans et demi avec une telle persistance et un tel acharnement, qu'elle coûte la vie à plusieurs centaines de milliers d'hommes et change la Palestine en une solitude. Cette guerre, sur la date de laquelle on a longtemps hésité, commença, d'après Dion, lorsque, de retour de l'Égypte, Adrien eut quitté la Syrie, qu'il venait de visiter pour la deuxième fois. Comme les monuments épigraphiques attestent d'une manière certaine qu'Adrien est allé voir la statue de Memnon en 131, le soulèvement de la Judée doit donc être fixé aux années de 132 à 135, et, en effet, les inscriptions viennent encore désigner 135 comme la fin de la révolte [3].

[1] Le passage se lit Grætz, IV, 444, qui cite une dissertation de M. Volkmar, sur la lettre de Barnabas, 1865, que nous n'avons pas pu nous procurer.

[2] *Dion*, LXIX, 5 *init.*

[3] D'après *Dion*, LXIX, 11-12, Adrien passa par la Judée pour se rendre en Égypte et revint de ce pays en Syrie. « On resta tranquille, ajoute cet historien, tant qu'Adrien fut en Égypte et ensuite pour la seconde fois en Syrie. » Greppo, *Mémoire sur les voyages d'Adrien*, Paris, 1842, p. 228 et suiv. en résumant les recherches de Letronne, de Champollion-Figeac, etc. fait commencer le séjour de l'empereur en Égypte dans l'année 130. Pour les monuments épigraphiques, je dois la note suivante à l'obligeance de M. Arsène Darmsteter, jeune érudit qui prépare un travail étendu sur la guerre juive sous Adrien : « Dans un diplôme militaire où sont cités tous les titres officiels, et où certainement on n'aurait pas omis

Quinze ans se sont donc écoulés entre le moment où Adrien avait quitté Antioche pour prendre possession de l'empire, en laissant derrière lui le contentement et la joie, et l'époque où l'empereur part de nouveau de la Palestine, se riant des Juifs impatients de secouer leur joug; et leur soulèvement cependant, d'après l'expression de Dion, causa une commotion dans l'empire tout entier [1]. Nous sommes sans connaissances positives sur ce long intervalle dans un temps aussi critique; et les rares récits sur la guerre elle-même, ainsi que sur les événements qui l'ont précédée et suivie immédiatement, sont enveloppés d'une grande obscurité.

«Du temps de R. Josué ben Ḥanania, dit le Misdrasch [2],

celui de IMPERATOR $\overline{\text{II}}$, s'il avait déjà été décerné, on ne le trouve pas rappelé. Il en est de même dans une inscription de Mommsen (*Inscriptions du royaume de Naples*, n° 5771). Pour l'année 135, on n'a aucune inscription qui fournisse des renseignements précis. Mais pour l'année 136, on a l'inscription Orelli 5 et 813, qui donne les titres : TRIBVNIC POTESTAT $\overline{\text{XX}}$ IMP $\overline{\text{II}}$ COS $\overline{\text{III}}$, etc. et n° 2,286, qui porte également TRIB POT $\overline{\text{XX}}$ IMP $\overline{\text{II}}$ COS $\overline{\text{III}}$, etc. Il y a donc eu une salutation impériale entre 134 et 136; par conséquent, une grande victoire remportée; ce ne peut être que la guerre juive.» D'après ce que nous avons dit p. 413, note 1, les rabbins ne sont pas en désaccord avec cette date.

[1] *Dion*, LXIX, 13.

[2] *Béreschit-rabba*, c. LXIV : בימי ר׳ יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש הושיבו פפוס ולליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם אזלין אילין כותאי ואמרין ידיע להוה למלכא דהדין קריתא מרדתא תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא ינתנון.....אמר להון מה נעביד וגזירית אמרין ליה שלח ואמר להון או ישנון יתיה מאתריה או יוספון עליה חמש אמין או יבצרון מיניה חמש אמין ומן גרמיהון אינון חזרין בהון והוון קהליה מצמתין בהדא בקעתא דבית רימון כיון דאתון כתיבא שרון בכיין בעיין למימרד על מלכותא אמרין יעול חד בר נש חכימא וישדך ציבורא אמרין יעול ר יהושע בן חנניה דהוא אסכולסטיקא דאוריתא עאל ודרש ארי טרף ועמד עצם בגרונו אמר כל דאתי מפיק ליה אנא יהיב ליה אגריה אתא הדין

lorsque l'empire tyrannique ordonna de reconstruire le temple, Pappus et Julien établirent, depuis Acco (Ptolémaïs) jusqu'à Antioche, des comptoirs de changeur qui fournirent aux Juifs revenant de la captivité l'or et l'argent dont ils pouvaient avoir besoin. Mais les Samaritains vinrent dénoncer les Juifs : Si cette ville est rétablie, insinuèrent-ils, que l'empereur le sache, les Juifs ne payeront plus ni impôts, ni tribut, ni taille. — Que faire, répondit l'empereur, l'arrêt est rendu? — Fais-leur savoir, reprirent les Samaritains, qu'ils devront changer l'emplacement, ou prendre (pour la construction) cinq coudées de plus ou de moins (qu'il n'y en avait dans l'ancien sanctuaire), et ils s'abstiendront d'eux-mêmes. Toute la population était pressée dans la plaine de Bèt Rimmon, et à l'arrivée des ordres (inspirés par les Samaritains), tout le monde se mit à pleurer et voulut se soulever contre l'empire. Quelques-uns réclamèrent un homme instruit pour apaiser la multitude et dirent : Que R. Josué ben Ḥanania, le docteur instruit dans la Loi, parle au public! R. Josué prit la parole en ces termes : Un lion ayant dévoré sa proie, un os lui resta dans le gosier. Il fit aussitôt promettre une récompense à celui qui le lui retirerait. Une cigogne au long bec se présenta, et avec son bec elle enleva l'os. Elle demanda son salaire. Va, lui dit le lion, vante-toi d'avoir fait entrer (ton bec) dans la gueule d'un lion et de l'avoir retiré sain et sauf. Qu'il nous suffise donc (dit en terminant Josué) de nous être mêlés à cette nation et d'en être quittes sans dommage.» Nous retrouvons dans ce récit les deux frères, Pappus et Julien, qui, sous

קורא מצראה דמוקריה אריך יהיב מוקריה ואפקיה א"ל הב לי אגרי א"ל זיל תהא מלגלג ואומר דעילת לפומא דאריה בשלם ונפקת בשלם כך דיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום. La délation des Samaritains est empruntée à *Ezra*, IV, 13.

Trajan ou Quietus avaient failli payer de leur vie les menées révolutionnaires auxquelles ils s'étaient livrés.

Pendant que Josué faisait ainsi des efforts pour prévenir une nouvelle lutte, Akiba paraît avoir entrepris de fréquents voyages pour organiser la résistance et exciter à la sédition[1]. L'esprit de calme et tout de conciliation que Josué avait montré dans le bèt-din, il le conserva et chercha à le répandre dans ces circonstance difficiles[2]. Plus qu'octogénaire, il se rappelait certainement avec une profonde tristesse les scènes déchirantes auxquelles il avait assisté, jeune encore, après la prise de Jérusalem. Moins âgé que son collègue, et surtout plus ardent et plus téméraire, Akiba s'entoure de la jeunesse vouée à l'étude, et en forme comme l'avant-garde qu'il va lancer contre les Romains[3]. Le Thalmud parle d'un séjour de Josué à Alexandrie[4], et Adrien, dans une lettre qu'il adresse de cette ville à son ami Servianus, mentionne la présence dans la capitale de l'Égypte d'un chef de la synagogue (*archisynagogus*), qui est peut-être Josué lui-même[5]; le vieillard, que l'empereur avait autrefois admis dans son intimité, lors de son premier séjour en Syrie, espérait probablement le faire revenir sur la décision qui consacrait le temple à Jupiter et

[1] Akiba visita les ports de la Méditerranée (*Rosch-haschana*, 26 a), Zephyrium, sur la côte de la Cappadoce (זפרון, *Sifré* sur *Nombres*, § 4; j. *Baba-Kamma*, IX, 9; b. *ibid.* 113 b; j. *Aboda-zara*, II, 4; *Bamidbar-rabba*, c. VIII; *Iebamot*, 121 b; cf. Jos. *B. J.* I, XXIII, 4); Nisibe (*Sabbat*, 96-97), l'Ibérie ou la Géorgie (אפריקי; voy. M. Harkavy dans la *Jüd. Zeitschrift*, V, 30) et d'autres contrées encore. Il est pour le moins probable que la politique n'était pas étrangère à ces voyages.

[2] *Sota*, 49 b: « Avec la mort de R. Josué se perdirent le bon conseil et la sage réflexion. »

[3] Voy. ci-dessus, p. 396, note 1.

[4] *Nidda*, 69 b.

[5] Vopiscus, *Saturninus*, c. VIII.

qui devait amener de grands et terribles malheurs. Toutes les démarches de Josué furent vaines; affligé de cet insuccès, il mourut bientôt après son retour en Palestine; du moins, depuis le commencement de la guerre, il n'est plus question de ce docteur. Adrien revint en Syrie, mécontent et irrité contre les chrétiens aussi bien que contre les Juifs; la ville d'Antioche faillit supporter les effets de sa colère [1]. En la quittant au commencement de son règne, il avait nommé gouverneur de la province Catilius Severus, qui était probablement l'expression de ses sentiments doux et bienveillants; cette fois, il y laissa Tinnius ou Ticinius Rufus, homme cruel et sanguinaire, que les Juifs ne connaissent que sous le nom légèrement transformé de *Tyrannus* Rufus [2].

La tradition juive attribue le commencement de la guerre à une cause futile [3]; au milieu d'une agitation aussi grande, le moindre prétexte suffit souvent pour amener l'explosion. Spartien écrit que la défense de la circoncision, faite par Adrien, avait déterminé la révolte [4]. Le Thalmud dit, en effet, qu'il y avait déjà pendant la guerre beaucoup de Juifs qui avaient caché les effets de la péritomie; il se peut certainement que déjà avant le soulèvement, et avant les lois de persécution édictées par l'empereur contre les pratiques religieuses, Adrien ou Rufus aient étendu les ordonnances sévères contre la castration, alors en vigueur dans tout l'empire romain, à l'opération qui était pour les Juifs une prescription religieuse [5]. Mais nous

[1] Ælius Spartianus, *Hadrianus*, c. XIV.

[2] On lit rarement טונוס רופוס; mais la plupart du temps, טורנוס רופוס.

[3] *Gittin*, 57 a.

[4] Spartianus, *l. c.* «Moverunt ea tempestate et Iudæi bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.»

[5] j. *Sabbat*, XIX, 2 : «R. José dit : Du temps de Ben Koziba, beaucoup avaient pratiqué l'épiplasme, et tous, circoncis de nouveau, ont vécu et engendré des fils et

ne pensons pas que ce fût là l'origine de la sédition. Dion, enfin, raconte que la guerre éclata parce qu'Adrien avait transformé Jérusalem en une cité païenne et élevé un temple de Jupiter sur l'emplacement du sanctuaire. Nos sources semblent, au contraire, considérer ces travaux plutôt comme la conséquence finale de la défaite. Mais rien ne s'oppose à ce que le décret de l'empereur ait été le signal de la guerre et que Dion ait confondu l'exécution du projet avec le projet lui-même; la réalisation devait en être retardée par les luttes sanglantes pendant lesquelles Jérusalem était entre les mains des Juifs et ses environs occupés par les armées des combattants[1].

Nous pensons que l'insurrection commença au printemps de l'année 132, et que les disciples d'Akiba en furent les premières victimes[2]. Akiba lui-même fut fait prisonnier et en-

des filles» (הרבה משוכין היו בימי בן כוזיבא וכולן מלו וחיו והולידו בנים ובנות). Voyez aussi *Bereschit-rabba*, XLI, fin, et *Iebamot*, 72 a. Il n'est pas probable que l'époque qui aurait commencé seulement après la défaite ait été désignée par le temps de Ben Koziba. — Les lois contre la castration dont on a fait l'application aux Juifs sont citées Frankel, *Darké Hammischna*, p. 169, note 1; Antonin le Pieux établit une exception en faveur de la circoncision.

[1] *Dion*, LXIX, 12. La m. *Ta'anit*, IV, 6: נלכדה ביתר ונחרשה העיר, «Bettar fut prise, et la ville (de Jérusalem) labourée,» semble en effet indiquer que les choses se sont passées dans un ordre inverse. Mais la mobilité du caractère d'Adrien, qui avait été trois fois en Syrie, lors de son avénement, avant son départ pour l'Égypte et à son retour de ce pays, permet de supposer des décisions bien différentes au sujet de la restauration de Jérusalem. Dion, qui cherchait un motif spécial à l'insurrection, a pu facilement se méprendre sur l'ordre dans lequel les événements se sont suivis. (Voy. Græetz, IV, 451.)

[2] *Bereschit-rabba*, c. LXI; *Iebamot*, 62 b: תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת «Une baraïta dit que tous moururent entre Pâques et la Pentecôte.» Ces passages, il est vrai, ne disent pas que les disciples d'Akiba auraient succombé dans une guerre, mais il est permis de le supposer. La synagogue rattache à cette mort certaines habitudes de deuil qui sont encore observées à cette époque de l'année.

fermé par Rufus; le proconsul le réservait peut-être en sa qualité de meneur pour le triomphe futur d'Adrien[1]. Cette humiliation lui fut épargnée : Adrien n'aimait pas ces solennités militaires; puis « les pertes des Romains dans cette guerre avaient été si considérables, que l'empereur, en s'adressant au sénat, ne se servit pas des mots que les généraux mettaient ordinairement en tête de leurs rapports : Si vous et vos enfants, vous vous portez bien, j'en suis aise; moi et l'armée nous nous portons bien[2]. » Éléazar ben Azaria s'était enfui en Galilée, à Sepphoris, où il s'était caché, ainsi que R. Ieschebab, R. Houtzpit, R. Ḥalaphta et R. Iohanan ben Nouri[3]. Les deux premiers figurent parmi les martyrs; Éléazar est probablement mort dans cette retraite, puisqu'il n'est plus question de lui après Adrien. Siméon, le fils de Gamliel II, le patriarche qui n'était pas entré en dignité, put échapper par la fuite aux recherches dont il était l'objet, grâce à l'amitié d'un

[1] Malgré son importance, Akiba n'a jamais occupé une dignité officielle. R. Josué étant mort au début de la guerre, Tarphon resta à la tête du bèt-din, et Siméon III, fils de Gamliel II, bien que le moment eût été mal choisi pour une installation solennelle, commença à être considéré comme nasi. Nous ne pensons pas qu'on puisse citer un passage thalmudique à l'appui de l'opinion de M. Grætz (IV, 149), qui prétend « qu'Akiba avait été alors, sans aucun doute, reconnu comme chef du judaïsme. » (Voyez ci-dessus, p. 395.) Ce projet de Rufus de faire jouer à Akiba le rôle lugubre que Siméon ben Giora avait rempli dans le triomphe de Vespasien résout les difficultés que M. Frankel, *Darké Hammischna*, p. 121, a soulevées au sujet de la longue captivité de ce docteur.

[2] LXIX, 14.

[3] Ceci résulte de tosef. *Kélim*, c. XII: מעשה בד זקנים שהיו יושבין אצל ר׳ אלעזר בן עזריה חרש בציפורי ר׳ חוצפית המתורגמן ר׳ ישבב ר׳חלפתא ור׳ יוחנן בן נורי וגו׳. Sur le sens du mot חרש, voyez ci-dessus, p. 341, note 1. Ḥalaphta, le père de R. José, vivait d'ordinaire à Sepphoris, et R. Iohanan ben Nouri à Bèt Schearim (voyez ci-dessus, p. 307), à une courte distance de cette ville. Je ne sais pas pourquoi M. Frankel, *l. c.* p. 133, note 2, a trouvé ce passage « inintelligible. »

noble romain, qui l'avertit à temps[1]. Pappus et Julien, qui devaient être des agents infatigables de la résistance, semblent avoir été pris au début de la guerre; ils furent exécutés, et, à cette occasion, on abolit la fête qui avait été instituée peu de temps auparavant en souvenir de leur délivrance miraculeuse[2].

[1] *Ta'anit*, 29 a : כשחרש טורנס רופוס את ההיכל נגזרה גזרה על רבן [שמעון בן] גמליאל להריגה בא אדון אחד ועמד בבית המדרש ואמר בעל החוטם מתבקש בעל החוטם מתבקש וגו'. «Lorsque Rufus eut fait passer la charrue sur l'emplacement du temple, R. [Siméon ben] Gamliel fut condamné à mort. Alors un seigneur se présenta à l'école et dit : On recherche l'homme au nez relevé, etc.» La correction de R. Siméon ben Gamliel pour R. Gamliel a été proposée avec raison par Frankel et Grætz.

[2] j. *Sanhédrin*, III, 5, on énumère les lois pour lesquelles il faut souffrir plutôt le martyre que de les transgresser, et on ajoute qu'en public il faut affronter la mort même pour les préceptes les plus insignifiants, «comme Pappus et son frère Julien, auxquels de l'eau fut présentée dans un verre de couleur, qu'ils n'acceptèrent pas.» Les Juifs ne buvaient pas le vin des païens parce qu'il pouvait avoir servi aux sacrifices des idolâtres. Dans ce récit, on offrit aux deux frères de l'eau dans un vase coloré avec l'intention de faire accroire à la foule qu'ils avaient bu du vin défendu, mais Pappus et Julien refusèrent pour ne pas avoir même l'apparence de violer la Loi. Qu'on ne s'étonne pas des connaissances de [illegible] loi thalmudique que suppose la tentation du gouverneur romain; il y avait sans doute dans les conseils de Rufus des Juifs assez pervertis pour le guider dans cette besogne. Cette espèce de renégats n'a manqué à aucun pays envahi par l'étranger. A l'époque où nous sommes, nos sources connaissent surtout un délateur, Élisée, sur lequel voy. les passages cités ci-après, p. 430, note 3. — Par rapport à l'exécution ordonnée par Rufus, on lit j. *Megilla*, I, 6 : בטל יום טיריון יום שנהרג לוליינוס ופפוס. «Le jour commémoratif (de la mort) de Trajan fut aboli le jour où Julien et Pappus furent tués.» Il me semble certain que le Thalmud de Babylone *Ta'anit*, 18 b, en disant, יום טוריונוס גופיה בטליה בטולי הואיל ונהרגו (בו) שמעיה ואחיה אחיו, «le jour commémoratif de Trajan lui-même a été aboli parce que Schemaïa et son frère Aḥiïa ont été tués,» doit avoir en vue le même événement, et que Schemaïa et Aḥiïa étaient les noms hébreux des deux martyrs qui, à Alexandrie, avaient porté les noms grecs de Julien et Pappos. Seulement, nous avons mis entre parenthèse le mot בו, qui paraît de trop; en le maintenant, il faudrait

Avant d'être réduit en captivité, Akiba put encore saluer Ben Koziba, l'homme qui devait être l'âme de cette insurrection. Le regardant comme le sauveur prédestiné d'Israël, il lui appliqua le verset de *Nombres*, XXIV, 17, «Un astre (*kokab*) s'élance de Jacob,» et le surnomma *Ben Kokaba* (fils de l'étoile)[1]. Ce nom est resté au célèbre agitateur[2], qui a pu pendant plusieurs années, avec une armée ramassée au hasard et dépourvue de toute expérience militaire, tenir en échec les soldats les plus aguerris du monde; on l'a qualifié plus tard d'imposteur, parce qu'il a échoué dans une entreprise où il n'eût été permis à personne de réussir[3]. Nous ne connaissons ni son prénom, ni l'endroit où il est né. Le nom de Siméon,

supposer que par hasard l'exécution aurait eu lieu juste à l'anniversaire de leur délivrance antérieure. Il est bon d'ajouter que le nom d'Ahiia n'est pas sûr, car *Aruch*, s. v. הרג, porte deux fois seulement : שמעיה ואחיו, et cette leçon est confirmée par le manuscrit de ce dictionnaire que j'ai consulté. L'erreur était facile et a beaucoup d'analogie avec celle que nous avons signalée plus haut, p. 342, note 4, pour אבא. — Ces deux victimes de la tyrannie de Rufus furent appelées הרוגי לוד, «les exécutés de Lydda,» et leur mémoire était particulièrement respectée; *Midrasch* sur *Kohélet*, IX, 10; *Pesaḥim*, 50 a, et ci-dessus, p. 407, note 1. On dirait difficilement si le nom de Lydda (לוד) n'est pas placé dans ce passage pour Laodicée (לודקיא). Là avait eu lieu déjà le premier procès de ces deux frères, et le gouverneur de la Syrie pouvait avoir préféré cette ville à celle d'Antioche, qui était alors peu en faveur.

[1] *Midrasch* sur *Echa*, II, 1, à corriger d'après j. *Ta'anit*, IV, 8 (68 d). Cf. *Eusèbe*, *H. E.* IV, 6.

[2] Ce surnom ne se trouve que dans les sources chrétiennes; nous ne l'avons pas rencontré chez les rabbins.

[3] On jouait sur la racine כזב, «mentir,» qui se trouve dans בן כוזיבא ou ב׳ כוזבא. Si la leçon du *Midrasch* sur *Echa*, II, 1, ר׳ היה דורש דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב, était exacte, R. Iehouda Hannasi aurait commis cette injustice contre Ben Koziba. Koziba fut le nom du père; s'il s'agissait, comme on l'a avancé, de la ville de Kezib (*Ecdippa*), nommée en chaldéen *Keziba*, on dirait *Bar* Koziba, comme on dit Bar Kochba; mais on rencontre tout aussi bien *ben* que *bar*: nous employons *ben* ou *bar*, d'après les sources que nous citons.

que portent les monnaies frappées de son temps, et qui est souvent accompagné du titre de « nasi d'Israël, » ne lui appartient pas; c'est celui de Siméon III, dont Bar Kokaba ou Barcochba semble avoir reconnu l'autorité [1]. Il était le neveu de R. Éléazar de Modeïn, agadiste d'une grande renommée, qui avait vécu beaucoup avec Gamliel II et ses compagnons [2]; peut-être Bar Koziba lui-même était-il né à Modeïn et fut-il inspiré par les souvenirs historiques des Maccabées, qui devaient être particulièrement vifs dans ce bourg de la banlieue de Jérusalem, où les fils de Matathias étaient nés et où

[1] Voyez la seconde lettre de M. de Saulcy à M. de Witte sur la numismatique judaïque dans la *Revue numismatique*, 1865. M. de Saulcy distingue entre les monnaies portant la légende de Siméon Nasi d'Israël, qu'il rapporte à Siméon III, et celles sur lesquelles on lit seulement le nom de Siméon, qui désignerait Ben Koziba lui-même. Si cette distinction reposait sur la forme extérieure des pièces, je m'inclinerais devant le coup d'œil exercé du célèbre numismate. Mais comme l'absence du titre derrière le nom a seule déterminé M. de Saulcy à enlever ces monnaies au patriarche, nous ferons remarquer que Siméon III, tout en ayant des droits non contestés à la dignité qui devenait héréditaire dans sa famille, n'était pas encore entré en fonctions et pouvait être ou ne pas être désigné comme nasi. D'un autre côté, nous comprendrions difficilement comment le général pouvait frapper monnaie à son nom, une fois qu'il avait reconnu l'autorité de la famille de Hillel? Ce n'est pas que l'ambition de Ben Koziba ait grandi avec ses succès, puisqu'il y a aussi des pièces de la seconde année qui appartiennent sans contestation au patriarche. Nous pensons donc que tous les Siméons des monnaies surfrappées désignent le nasi Siméon III, le premier patriarche de ce nom, puisque nous fixons le commencement du patriarcat à Gamliel II (voy. ci-dessus, p. 270, note 3). C'est aux numismates de déterminer le Siméon sans titre qui se rencontre sur des pièces sans surfrappes; ils auront à choisir entre le nasi Siméon III et le fameux Bar Giora. Mais le prénom de Ben Koziba restera inconnu tant qu'on n'aura pas trouvé d'autre moyen pour le découvrir.

[2] *Midrasch* sur *Echa*, II, 2 : « On dit à Bar Koziba : Ton oncle R. Éléazar, etc. חביבך ר' אלעזר וגו'. » Je ne sais pourquoi cette qualification de *ḥabib* a échappé à tous les historiens? Elle explique cependant la présence à Bettar de ce R. Éléazar, qui jouait autrement un rôle très insignifiant dans le cercle des docteurs qui entouraient Gamliel II.

un superbe mausolée couvrait leurs restes mortels. Un midrasch raconte : « Bar Koziba avait avec lui deux cent mille hommes, dont chacun s'était laissé couper un doigt (pour donner la preuve de son courage). Les docteurs lui firent dire : Combien de temps encore infligeras-tu aux Israélites des infirmités? — Mais comment reconnaître leur bravoure? demanda-t-il. — Eh bien! répondirent les docteurs, n'enrôle personne qui ne soit en état d'arracher un cèdre du Liban! Il eut ainsi encore deux cent mille hommes qui passèrent par cette dernière épreuve. Ben Koziba lui-même reçut sur le pied les pierres jetées par les catapultes des Romains, et tua plusieurs hommes en relançant ces pierres sur les ennemis[1]. »

Bien que cette levée de boucliers fût principalement l'œuvre d'un Pharisien célèbre, une partie des docteurs n'avaient rien perdu de leur esprit de résignation ni de l'horreur que les moyens violents leur ont toujours inspirée. « En voyant Bar Koziba, Akiba s'était écrié : Voici le roi Messie! Mais R. Iohanan ben Torta lui répondit : Akiba, l'herbe aura poussé entre tes mâchoires avant que le Messie paraisse[2]. » Cette fraction des Pharisiens n'a pas plus que du temps de Titus cet enthousiasme qui ne calcule pas les chances de succès au moment de tenter une entreprise aussi dangereuse; mais il y en avait sans doute un certain nombre qui prenaient une part active à la révolte, ou se compromettaient du moins aux yeux de l'autorité romaine.

Les migrations du sanhédrin, ou plutôt du bèt-din, indiquées pour cette époque, sont une preuve de l'agitation ex-

[1] *Midrasch* sur *Echa*, II, 2; j. *Ta'anit*, IV, 7.

[2] *Ibidem* : ר׳ עקיבא כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא א״ל ר׳ יוחנן בן תורתא עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא.

trême qui régnait alors parmi les Juifs de la Palestine. On nous dit « que le tribunal alla de Iabné à Uscha, d'Uscha à Iabné, puis de nouveau de Iabné à Uscha, d'Uscha à Schefaram, de Schefaram à Bèt Schearim, puis à Sepphoris et finalement à Tibériade [1]. » L'époque où le bèt-din est fixé à Bèt Schearim peut être considérée comme celle du rétablissement complet du calme dans le pays et de l'abolition de toutes les mesures de persécution édictées pendant et après la guerre par Adrien et Rufus, et maintenues encore durant les premières années d'Antonin le Pieux. Les quatre premiers changements de résidence mentionnés dans notre texte appartiennent donc nécessairement à l'espace de temps qui s'écoule depuis 115 ou 116 jusque vers 145. Il est permis de mettre le premier éloignement de Iabné et le retour dans cette ville sur le compte des craintes d'un soulèvement qu'on redoutait vers la fin du règne de Trajan et de l'apaisement complet qui y succéda dans les premières années d'Adrien. Un port de mer tel que Iabné devait surtout éprouver le contre-coup des mouvements révolutionnaires qui eurent lieu en Égypte et à Chypre. Uscha, située en Galilée, offrit alors plus de garantie jusqu'au moment où les Juifs de ces deux pays furent complétement vaincus : on quitta de nouveau Iabné et l'on revint à Uscha lorsque l'insurrection de Bar Koziba éclata [2].

[1] *Rosch-haschana*, 31 a: .....ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריה. En y ajoutant les trois migrations dont il a été question déjà, p. 201 (voy. note VIII, à la fin du volume), le Thalmud en compte dix.

[2] On se décidait difficilement à abandonner Iabné, la ville qui depuis R. Iohanan ben Zacaï avait été considérée comme l'héritière légitime des priviléges de Jérusalem. Quelques décisions, prises probablement vers cette époque à Lydda, la succursale de Iabné, se rapportent aux préceptes qu'il ne faut pas transgresser, dût-on même affronter la mort. Ni ces décisions, ni celles prises à Uscha ne portent

Nous ne possédons aucun détail sur les événements de cette guerre. Dion nous raconte seulement que, plusieurs généraux romains ayant en vain cherché à étouffer la révolte, Adrien fut forcé de faire venir en Palestine Jules Sévère, qui avait fait preuve d'un grand talent militaire et d'un courage intrépide dans les îles Britanniques[1]. La durée de la lutte et le nombre immense de ses victimes, nombre pour lequel Dion s'accorde avec les rabbins[2], témoignent encore de l'acharnement avec lequel on se battait. Mais les historiens ne nous disent ni dans quelle partie de la Palestine eurent lieu les rencontres, ni par quelles péripéties les Juifs passèrent avant d'être réduits. La situation de la ville de Bettar, dont la prise et la destruction décidèrent du résultat final de la guerre, est aussi inconnue, et il n'a pas encore été possible de s'accorder à ce sujet[3]. Le même doute subsiste à l'égard de « la Montagne royale, » qui semble avoir été le théâtre principal de l'insurrection et qui est assez souvent mentionnée dans nos sources rabbiniques, sans qu'on ait pu préciser la montagne de la Palestine qui fut ainsi nommée.

Notre sentiment est que l'ancienne province de la Judée

en tête aucun nom des docteurs qui les ont prises. Seulement, lorsque l'ère des persécutions semble définitivement close, sept rabbins, désignés par leurs noms, adressent d'Uscha un appel aux anciens de la Galilée de venir enseigner ou s'instruire, *Midrasch* sur *Cantique*, II, 5 ; mais ces hommes appartiennent à une nouvelle génération; ils avaient reçu l'ordination à Uscha même, entre cette ville et celle de Schefaram, par Iehouda ben Baba, qui payait de sa vie cet acte de courageux dévouement à sa religion (*Sanhédrin*, 14 a).

[1] *Dion*, LXIX, 13.

[2] *Dion*, l. c. et *Gittin*, 57 a.

[3] On peut voir les différentes opinions sur Bettar chez Reland, *Palæstina*, p. 639; Tobler, *Dritte Wanderung in Palæstina*, Gotha, 1859, p. 101-104; M. J. Levy, *Geschichte d. jüd. Münzen*, p. 96; Robinson, *Biblical researches*, III, 267. Nous devons réserver la question pour la Partie géographique, *s. v.*

seule était occupée par les Juifs révoltés. En limitant le terrain à défendre, Bar Koziba put mieux concentrer ses forces et exercer personnellement une surveillance plus active. La chaîne de montagnes qui depuis l'Idumée jusqu'à la Samarie coupe toute la Judée du sud au nord et envoie ses nombreuses ramifications à l'est et à l'ouest, est cette Montagne royale appelée *Har Hammelek* en hébreu, et *Tour Malka* en chaldéen [1]. Là, au nord et au sud de Jérusalem, les rois asmonéens et hérodiens se bâtirent des châteaux forts, dont quelques-uns défièrent longtemps les légions conduites par Titus. Dans cette contrée aussi devait être située la forteresse de Bettar ou Bettor, qui, comme son nom l'indique, était construite en guise d'*observatoire,* et dominait tous les pays environnants [2]. Là enfin se trouvaient les cinquante places fortes et les neuf

[1] M. Grætz, IV, 459, semble identifier le הר המלך ou טור מלכא avec la montagne d'Éphraïm. Mais il résulte de m. *Schebiït*, IX, 2, et du j. *ibid.* 38 d, que la Montagne royale est à la vérité le *Har Iehouda*, ou la montagne de Juda mentionnée dans la Bible. Voici la partie de cette mischna qui nous regarde : « La province de Juda (comme la Pérée et la Galilée) a des montagnes, des plaines et des vallées arides. La plaine de Lydda est considérée (sous le rapport légal) comme celle du Darom, la montagne de Lydda comme la Montagne royale. Depuis Bèt-Ḥoron jusqu'à la mer, tout est regardé comme le même pays. » Dans le Thalmud de Jérusalem, R. Ioḥanan remarque à l'occasion du dernier paragraphe : « (Le pays entre Bèt-Ḥoron et la mer) présente néanmoins aussi une montagne, une plaine et une vallée : de Bèt-Ḥoron à Emmaüs est une montagne, d'Emmaüs à Lydda est la plaine, et de Lydda à la mer se trouve la vallée. » Il nous semble qu'un examen de ces données ne laisse pas de doute que la Montagne royale proprement dite ne soit au sud de Jérusalem, à laquelle on ajoute encore le fameux défilé de Bèt-Ḥoron, qui était devenu si fatal aux légions de Cestius. (Voy. ci-dessus, p. 261.) La Montagne royale avait donc une étendue plus grande que l'ancienne montagne de Juda, de même que la plaine de Daroma finit par comprendre aussi les contrées plates des environs de Lydda. (Voyez ci-dessus, p. 384, note 3.) Nous y reviendrons dans notre Partie géographique.

[2] Voy. ci-dessus, p. 179, note 1. C'est l'opinion exprimée catégoriquement par Eusèbe, *H. E.* IV, 6, qui ne vivait pas loin du théâtre de la guerre.

cent quatre-vingt-trois bourgs importants qui, selon Dion, furent entièrement dévastés pendant cette guerre [1].

La Galilée, au contraire, ne fut pas atteinte directement, bien qu'elle ait fourni sans doute un fort contingent de combattants à l'armée juive. Le nombre des païens demeurant dans les villes y était considérable : Antioche, le siége du gouvernement, était assez proche et les garnisons romaines maintenaient facilement le peuple en respect [2]. Aussi les docteurs paraissent s'être rendus dans cette province, les uns pour y attendre en cachette l'issue de la lutte terrible [3], les autres, comme R. José ben Kisma et le Iohanan ben Torta, que nous avons déjà nommé, professant ouvertement leur dévouement à l'empire [4]. Pendant que Jules Sévère poursuivait l'œuvre

[1] Voyez *Gittin*, 57 a; *Tanhouma*, 67 c. Quelque exagéré que soit le nombre des villes ou bourgs qui, d'après ces passages, auraient été construits par les Asmonéens et les Hérodiens dans la Montagne royale, il n'en résulte pas moins à quel point s'était accrue la population de la Judée à cette époque, un peu plus de soixante ans après la guerre si meurtrière de Titus.

[2] M. Grætz parle d'une première ligne de défense formée par Kaboul, Sihin et Magdala, trois places situées en Galilée entre Ptolémaïs et le lac de Tibériade. (Voyez surtout IV, 458 et suiv.) Mais dans le passage cité par Grætz (*Midrasch* sur *Echa*, II, 2; j. *Taanit*, IV, 8), il s'agit, à notre avis, de la guerre en Galilée qui a précédé la destruction du temple, puisqu'il y est question de l'impôt considérable que ces trois villes payaient à Jérusalem et qui y fut transporté en voiture. Bien loin de se rattacher à la guerre de Bettar, ce morceau est destiné à faire ressortir la grande prospérité du pays avant la domination romaine et fait suite à la description fabuleuse de la fortune d'un pontife, Éléazar ben Harsom (ci-dessus, p. 235). Il sert en même temps comme terme de comparaison pour les trois grandes villes du Daroma: Kephar Bisch, Kephar Dichraïa et Kephar Schihlaïa, qui furent ruinées par la guerre d'Adrien.

[3] Tels étaient R. Éléazar ben Azaria (ci-dessus, p. 421), Hanina ben Teradion, Iehouda ben Baba, et d'autres.

[4] *Aboda-zara*, 18 a: כשחלה ר׳ יוסי בן קסמא הלך ר׳ חנינא בן תרדיון לבקרו אמר לו חנינא אחי אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה וכו׳ ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה וכו׳. « Lorsque

sanglante de la guerre en Judée, Tinnius Rufus continuait ses mesures de persécution dans le nord[1]. Le gouvernement romain interdit, sous peine de mort, la circoncision, l'observation du Sabbat et l'étude de la Loi[2]. L'espionnage le plus tracassier fut organisé partout; des Juifs renégats, comme Élisée ben Abouïa, se prêtèrent à ce métier honteux et conduisirent les légionnaires jusque dans les lieux secrets où l'amour de la religion avait réuni quelques hommes courageux affrontant le danger pour se livrer à l'étude[3]. L'armée de Ben Koziba fut grossie constamment par tous ceux qui fuyaient de

R. José ben Kisma tomba malade, R. Ḥanina ben Teradion alla le voir. Ḥanina, mon frère, mon frère, dit R. José, ne sais-tu pas que c'est le ciel qui a donné l'empire à cette nation... et cependant j'entends que tu continues à t'occuper de la Loi, etc.» Aussi le Thalmud ajoute-t-il que tous les dignitaires romains suivirent son convoi. — *Ibid.* 17 b, on raconte comment un autre docteur, R. Éléazar ben Parata, qui fut fait prisonnier en même temps que ce R. Ḥanina, sut se tirer habilement de l'interrogatoire qu'on lui fit subir. Ḥanina ne fut pas aussi heureux et il tomba victime de son courageux dévouement à sa religion (*Sifré* sur *Deutéron.* § 307).

[1] Sévère avait à côté de Rufus la mission que, dans les derniers temps de Trajan, Quietus devait remplir à côté d'Adrien, si l'insurrection en Judée avait éclaté alors.

[2] Voyez les passages réunis par M. Rappoport, *Erech Millin*, p. 19-21. D'après *Meïla*, 16 a, les décrets d'Adrien auraient interdit jusqu'au bain légal prescrit aux femmes juives. Est-ce à cette occasion qu'on aurait établi le bain ou *mikwa*, entre Uscha et Schefaram dont il est question tos. *Mikwaot*, c. v, cité dans le commentaire de R. Simson de Sens, m. *ibid.* VIII, 1 ? Comme on le voit par l'acte d'ordination que R. Iehouda ben Baba y accomplit, il y avait entre ces deux bourgs, situés dans les montagnes, des endroits secrets qu'on considérait comme impénétrables. Les bourgs eux-mêmes, habités par une population juive entièrement dévouée, et où R. Iehouda ben Ilaï était né, avaient probablement peu d'importance et devaient à la piété de leurs habitants et à cette circonstance même d'être inconnus l'honneur d'avoir été choisis pendant ces temps dangereux comme siége du tribunal.

[3] Voyez Élisée, relativement à *Midrasch* sur *Ruth*, III, 13; sur *Kohélet*, VII, 8; j. *Ḥagiga*, II, 1; b. *ibid.* 15 a et b.

la Galilée et qui préféraient tenter les chances des combats que de mourir sous la hache du bourreau[1].

Jérusalem était sans doute entre les mains des insurgés; seulement cette ville, dans l'état dégradé où se trouvaient encore ses murs et ses tours, aurait nécessité des travaux trop considérables si Bar Koziba avait voulu en faire le centre de la défense. On sait que le nord surtout est d'un accès très-facile et exigeait un triple mur pour soutenir le siége de Titus. Il préférait sans doute une forteresse dans la proximité, à l'ouest de Jérusalem, mieux disposée et offrant des moyens de défense plus naturels. Qu'on n'oublie pas, du reste, que Bettar était le dernier asile de la révolte, où le général juif se retira lorsque tous les pays de l'alentour furent tombés entre les mains de l'ennemi, et qu'Adrien ou Jules Sévère n'a pas plus assiégé Bettar pendant trois ans et demi, que Titus et Vespasien n'avaient employé le même espace de temps pour réduire Jérusalem. Les rabbins qui racontent les deux événements les ont évidemment calqués l'un sur l'autre, en mettant dans tous les deux à la place de la guerre tout entière le siége de la ville, Jérusalem ou Bettar, dont la prise en forme le dénouement[2]. Le travail de l'assimilation entre les deux guerres

[1] De cette façon on comprend mieux la présence dans l'armée de Ben Koziba de Juifs qui avaient pratiqué l'épiplasme et qui renouvelèrent l'opération de la péritomie, ci-dessus, p. 420, note.

[2] Nos sources donnent tantôt deux ans et demi (*Séder 'Olam* et *Sanhédrin*, 97 b), tantôt trois ans et demi (*Midrasch* sur *Echa*, II, 2 et j. *Ta'anit*, 68 d: שלש שנים ומחצה הקיף אדריאנוס קיסר לביתר, exactement comme *Midrasch* sur *Echa*, I, 6 : שלש שנים ומחצה הקיף אספסינוס את ירושלם, ci-dessus, p. 291, note 1). Ce dernier nombre est suspect à cause de sa parfaite ressemblance avec la durée qui est assignée à la guerre de Vespasien. Les monnaies aussi ne vont du reste que jusqu'à la troisième année : les legendes portent successivement : Première année de la délivrance d'Israël (*liggeoulat Israel*, לגאלת ישראל).

ne s'est pas arrêté là : Jérusalem avait déjà pris dans l'imagination complaisante des docteurs des proportions immenses qui dépassaient singulièrement la réalité; pour Bettar, dont on vantait plus tard l'étendue, les édifices et les institutions, la distance entre la fiction et la vérité devait être autrement grande[1]. Toute une génération avait été ensevelie sous les ruines des nombreuses forteresses de la Judée, chaque famille considérable y avait son martyrologe; Jérusalem et ses environs, et nous supposons les décombres de Bettar situés dans ces environs, furent interdits aux Juifs. L'aspect des lieux ne pouvait donc en rien réduire à une mesure plus juste les contes pleins d'exagérations par lesquels les malheureux fils des victimes abrégaient les longues veillées de l'exil, et qu'une postérité crédule a prises pour de l'histoire[2]. En cherchant pour les ruines de Bettar un emplacement qui pût contenir les quatre cents synagogues, dont chacune renfermait quatre cents écoles, fréquentées chacune par quatre cents élèves, dont parle le Thalmud; en explorant les environs de Jérusalem pour y découvrir un endroit assez étendu pour que le choc des armes, tuant et égorgeant dans un quartier, ne dérangeât point les danses joyeuses d'une noce qui se célèbre dans un autre[3]; en voulant surtout que les centaines de milliers de Juifs, tombés

Seconde année de la liberté d'Israël, et Seconde année de la liberté de Jérusalem, enfin : l'An trois. (Voyez les diverses combinaisons dans la lettre de M. de Saulcy citée ci-dessus, p. 424, note 1.) Ces formules pourraient répondre à la marche suivante des événements : les Romains sont battus et chassés dans la province de Judée, et l'indépendance du pays est déclarée; Israël recouvre sa liberté, et Jérusalem est prise; les revers commencent, et Ben Koziba est forcé de se retirer à Bettar.

[1] Voyez ci-dessus, p. 11.

[2] Voyez les passages cités chez Grætz, IV, 462.

[3] *Midrasch* sur *Echa*, II, 2, et j. *Ta'anit*, 68 d, où R. Iehouda Hannasi est présenté comme appliquant de vingt-quatre façons le verset, « Dieu a détruit sans pitié, » à la catastrophe de Bettar. R. Iohanan l'appliqua de soixante manières.

pendant les deux ans et demi qu'a duré cette guerre, eussent pu se réunir, pour le moins, en grande partie à Bettar même, il a été impossible de rien rencontrer d'assez vaste, et l'on s'est créé, inutilement à notre avis, des difficultés insolubles.

Voici comment nos sources racontent la chute de la forteresse[1] : « Durant trois ans et demi Adrien tint Bettar assiégé, pendant que R. Éléazar de Modeïn, en cilice et couvert de cendres, priait chaque jour : Maître des mondes, ne rends pas justice aujourd'hui. Lorsqu'Adrien voulut s'en aller, un Samaritain lui dit : Ne quitte pas, je verrai ce que je pourrai faire pour te livrer la ville. Il passa par la porte et alla trouver R. Éléazar, qui priait. Il fit semblant de lui dire quelque chose à l'oreille, et aussitôt les habitants de la ville se saisirent de sa personne pour l'emmener devant Ben Koziba. Nous avons vu, dirent-ils, ce vieux s'entretenir avec ton oncle. — De quoi lui as-tu parlé et que t'a-t-il répondu? demanda Ben Koziba. — Si je te le raconte, répliqua le Samaritain, l'empereur me tuera; si je ne te le raconte pas, c'est toi qui me tueras. J'aime mieux mourir de la main de l'empereur que par la tienne! Eh bien, (ton oncle) m'a confié qu'il livrerait la ville. Ben Koziba se rendit aussitôt chez R. Éléazar de Modeïn et lui demanda de quoi le Samaritain l'avait entretenu. — De rien, répondit Éléazar. — Et toi, qu'est-ce que tu lui as dit? — Rien non plus. Ben Koziba lança à Éléazar un coup de pied, qui le tua. Aussitôt une voix se fit entendre : Malheur sur les pasteurs infidèles qui laissent les brebis à l'abandon! guerre à son bras et à son œil droit! que son bras se dessèche et que son œil droit s'obscurcisse (*Zacharie*, XI, 17)! Tu as tué R. Éléazar de Modeïn, le bras et l'œil droit d'Israël, le bras de cet homme (du meurtrier) se déséchera et son œil droit

[1] *Gittin*, 57 a.

s'obscurcira. Aussitôt Bettar fut pris et Ben Koziba tué. Sa tête fut portée chez Adrien. Qui l'a tué? demanda l'empereur. — Moi, dit un Samaritain. — Faites-moi voir son occiput, reprit Adrien. On le lui montra et l'on trouva un serpent enroulé dessus. Si Dieu ne l'avait pas tué, dit l'empereur, personne n'en serait venu à bout. On égorgea ensuite tant de Juifs, que les chevaux s'enfonçaient dans le sang jusqu'aux naseaux et que le sang soulevait des quartiers de roc pesant quarante *saa* et les roulait à la mer, qu'il colorait de sa teinte rouge, jusqu'à quatre milles de distance du rivage. Si l'on s'imagine que Bettar était près de la mer (on se trompe); la ville en était éloignée de quarante milles[1]. »

On reconnaîtra encore dans cette relation des réminiscences des histoires que nous avons citées lors de la guerre de Titus. Les soupçons qu'on suscite dans l'esprit de Ben Koziba contre son oncle Éléazar rappellent ceux que Ben Batiaḥ nourrit un instant contre le frère de sa mère, R. Iohanan ben Zacaï[2]; mais, comme il convient à l'imagination féconde des Orientaux, le dénouement n'est pas le même. Puis le traître, dans notre récit, est un Samaritain, originaire de Ginée ou Gennin[3], d'après une version, parce qu'on aime à voir la main des Cuthéens dans tous les malheurs qui accablent les Juifs. Les quarante milles de distance sont réduits à quatre et même à un mille par les sources différentes qui donnent ce passage[4].

[1] *Midrasch* sur *Echa*, II, 2; j. *Ta'anit*, 68 d. Notre traduction suit ce dernier texte, qui est plus simple.

[2] Ci-dessus, p. 281.

[3] C'est là, je pense, l'explication du mot גונתאי, qu'on lit dans le Midrasch, et de גינאי, qui se rencontre *Ialkout*, I, 946. — Cependant, d'après le *Livre de Josué*, c. XLVII, et Aboulfatḥ, *Chronique*, p. ١١٣, les Samaritains auraient aussi souffert de la guerre. La défense de la circoncision les frappait comme les Juifs.

[4] j. *Ta'anit*, 69 a, porte : ארבעים מיל : *Midrasch* sur *Echa* : ארבעה מילין;

Avec des contes semblables, on ne fait ni de l'histoire ni de la géographie. L'esprit dans lequel ils sont conçus est seul vrai. Ainsi, pas un docteur halachiste ne se trouve mêlé à cette dernière convulsion de la nationalité juive; aucun des grands noms qui illustrent les écoles, et cette fois ils sont mieux connus des auteurs des Thalmuds que ne l'étaient les Pharisiens vivant du temps de Titus, n'est mentionné dans ce dernier et sublime effort que fait une nation agonisante; le seul rabbin qui semble avoir soufflé la révolte et proclamé le premier Ben Koziba languit dans une prison, loin du théâtre de la guerre; un agadiste, proche parent de l'agitateur, un homme de la trempe des Ézéchias et des Juda le Galiléen, un de ces inspirés qui ont entrevu dans Isaïe l'avenir destiné à Israël, Éléazar de Modeïn, s'enferma seul avec son neveu dans la forteresse de Bettar, le dernier refuge des insurgés : il prie, jeûne, prêche et meurt. Ainsi se perpétue le même sentiment, il faudrait dire la même conviction, dans ces deux grandes fractions de la nation juive. Le peuple, la multitude, est à la merci des *voyants* qui savent l'émouvoir et la soulever; elle donne sa vie pour l'ombre de liberté qu'on lui montre dans un vague lointain. Les savants, les docteurs voient le néant de ces efforts suprêmes. Eux aussi ils savent mourir, mais seulement pour l'observation de la Loi. Si, grâce à la vaillance de Sévère, les plaines de la Judée sont inondées de sang; si, selon un dernier passage que nous empruntons au même midrasch[1], « trois cents cervelles de jeunes enfants gisaient écrasées sur une seule pierre; » si « un clos de dix-huit milles carrés pouvait contenir à peine les cadavres entassés, auxquels Adrien, im-

Gittin, 57 a : מיל. Cette dernière leçon vient, s'il y a erreur, à cause du singulier employé à l'appui du nombre quarante.

[1] *Midrasch*, *l. c.* et j. *Ta'anit*, 69 a. Le refus de sépulture lui-même est histo-

pitoyable encore après la victoire, refusait la sépulture, » les villes de la Galilée fournissent un sang plus précieux encore à Rufus, qui choisit ses victimes parmi les sommités de la nation, les raille, les torture et les fait mourir avec un raffinement de cruauté dont les proconsuls romains possédaient le secret, surtout lorsqu'il s'agissait de servir les rancunes du maître irrité.

Akiba fut une des premières victimes. Il est curieux de lire dans les Thalmuds les anecdotes piquantes qui racontent comment ses disciples savaient encore tromper la surveillance des Romains et obtenir du prisonnier les réponses aux questions halachiques qui les préoccupaient [1]. Nous avons déjà nommé Ḥanina ben Teradion et R. Iehouda ben Baba [2]. R. Ismaël et un Siméon, probablement Siméon ben Azaï, ami et disciple d'Ismaël et d'Akiba, R. Ieschebab et R. Ḥoutzpit, anciens employés du bètdin de Iabné, qui s'étaient soustraits quelque temps à Sepphoris aux recherches du gouverneur; R. Iehouda Hanneḥtom, peut-être aussi R. Tarphon, et d'autres encore, furent exécutés, d'après la légende, avec des traitements d'une atrocité incroyable [3].

rique, puisque «la permission accordée par un autre roi,» c'est-à-dire par l'empereur Antonin le Pieux, a, d'après un commun accord, donné lieu à une formule particulière insérée dans la Bénédiction de la table. — Nous avons passé sur la tuerie racontée *Midrasch* sur *Echa*, I, 16, où Adrien, après avoir promis le pardon à tous les Juifs qui se soumettraient, les fait tailler en pièces par ses légions. Elle rappelle trait pour trait la scène qui se passa à l'extrémité sud du lac de Tibériade sous Vespasien, qui y commanda le carnage après avoir attiré le peuple par de fallacieuses promesses (*Jos. B. J.* III, x, 9); le sang dont on peut voir les traces jusqu'à l'île de Chypre, d'après la Midrasch, répond au lac rempli de cadavres et «teint de leur sang» (*κεκραμένην αἵματι*), dont parle Josèphe. Nous y reviendrons dans notre Partie géographique.

[1] *Iebamot*, 108 b; j. *ibid.* XII, 12; *Sanhédrin*, 12 a. Voyez Grætz, IV, 176-177.

[2] Ci-dessus, p. 430, note, et p. 427, note.

[3] Ces noms se trouvent surtout réunis *Midrasch* sur *Echa*, II, 2, dans un midrasch des dix martyrs et dans plusieurs élégies des rituels juifs. Nous renvoyons pour les détails à Grætz, *l. c.*

Tous les grands docteurs de l'époque étaient morts; les disciples qui avaient su échapper au glaive étaient cachés dans les cavernes et les grottes innombrables que renferme le sol calcaire de la Palestine. Mais Adrien mourut bientôt après, et, quoique Antonin le Pieux maintînt au début de son règne les mesures sévères de son prédécesseur [1], les sentiments humains du nouvel empereur durent néanmoins en mitiger la rigueur. Il n'en fallait pas davantage pour que les rabbins reprissent courage. On pratiquait de nouveau, en y mettant moins de mystère, sans cependant renoncer encore aux précautions. On finit par obtenir que les ordonnances elles-mêmes fussent retirées [2]. Le parti politique était définitivement éteint. Mais une nouvelle génération de docteurs, vigoureuse et instruite, avait surgi. Une des premières réunions, auxquelles le patriarche n'assistait pas encore, se tenait dans la vallée de Rimmon [3]; dans une autre assemblée à Uscha, Siméon III,

[1] A ce maintien des mesures de rigueur peuvent se rapporter les mots de Jules Capitolin, *Antonin le Pieux*, c. v : «Et Germanos et Dacos et multas gentes atque Iudæos rebellantes contudit per præsides et legatos.» Il s'agit de peuples, toujours *disposés à la sédition* et que l'empereur écrasa par la main de fer des gouverneurs et des légats qu'il leur envoyait, mais il ne peut pas être question d'une révolte qui aurait éclaté; elle était alors impossible chez les Juifs, et il ne s'en rencontre aucune trace dans l'histoire.

[2] «Circumcidere Iudæis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur.» (Modestinus, *de Siccariis digesta*, XLVIII, 8, 11.)

[3] j. *Ḥagiga*, III, 1 : מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון ומי היו ר׳ מאיר ור׳ יהודה ר׳ יוסי ור׳ שמעון ור׳ נחמיה ור׳ לעזר בן יעקב ור׳ יוחנן הסנדלר. «Sept anciens entrèrent dans la vallée de Rimmon pour fixer le calendrier de l'année, R. Méir, R. Iehouda (ben Ilaï), R. José, R. Siméon (ben Iohaï), R. Néhémie, R. Éléazar ben Jacob (peut-être, ben Schamou'a?) et R. Iohanan Hassandelar.» Le nom d'*anciens* qu'on donne à ces docteurs prouve qu'il s'agit d'un fait postérieur à leur ordination par Iehouda ben Baba. Ils sont présentés comme les derniers disciples de R. Akiba, *Iebamot*, 62 b. Après

fils de Gamliel de Iabné, n'est pas nommé non plus [1]. Cependant Iabné, dans la province de la Judée, était définitivement abandonné par le patriarcat; Siméon III n'osa probablement se montrer ni entrer en fonctions que lorsque les derniers vestiges des persécutions eurent disparu [2].

Dorénavant commencera l'histoire du Thalmud seul, histoire sans intérêt politique et même sans originalité doctrinale; car plein d'un respect, relevé par l'auréole du martyre, pour la génération éteinte, on n'applique au fond que les méthodes des prédécesseurs, on ne répète que leurs opinions, on ne scrute que les écrits et l'on ne consulte que sa propre mémoire : on lit et l'on cherche à se rappeler. C'est là l'activité principale des rabbins pendant plus de trois siècles en Palestine et à Babylone. Avec la mort du dernier partisan de l'indépendance nationale, notre tâche est terminée.

avoir parlé de la mort des derniers disciples de ce docteur, on continue ainsi : והיה העולם שמם עד שבא ר' עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה שעה. «Le monde était comme désert jusqu'à ce que R. Akiba arrivât dans le Darom et enseignât la Loi aux rabbins suivants : R. Méir, R. Iehouda (ben Ilaï), R. José, R. Siméon (ben Iohaï) et R. Éléazar ben Schamou'a; ces docteurs maintinrent alors la Loi.» Nous avons cité le texte de nos éditions, confirmé par *Béreschit-rabba*, c. LXI, où manque le mot שבדרום. (Voyez la leçon du *Iouhasin* dans le *Kerem Chemed*, VII, 183, et la correction de M. Frankel, p. 154, note 4.) Ces différentes versions offrent le nom d'Akiba sans celui du Darom, ou celui-ci sans le nom d'Akiba, ou bien les noms du docteur et de la localité. N'a-t-on pas introduit à dessein, dans cette baraïta, le nom d'Akiba, parce qu'on voulait alors que tout l'enseignement procédât de lui? (Voy. p. 401, note 2.)

[1] *Midrasch* sur le *Cantique*, II, 5 : בשלפי השמד נכנסו רבותינו לאושא ואלו הן ר' יהודה ור' נחמיה ר' מאיר ור' יוסי ור' שמעון בן יוחאי ור אליעזר בן של ר' יוסי הגלילי ור' אליעזר בן יעקב. «A la fin des persécutions nos maîtres entrèrent dans Uscha. Il y eut R. Iehouda, R. Méir, R. José, R. Siméon ben Iohai, R. Éliézer, fils de R. José le Galiléen et R. Eliézer ben Jacob.»

[2] j. *Schebiit*, X, 2; *Rosch-haschana*, 32 a; *Sifra*, p. 101 d, et *passim*.

NOTES ADDITIONNELLES.

NOTE PREMIÈRE.

La *Megillat Ta'anit.*

La petite chronique connue sous le nom de « Rouleau du jeûne, » et qui, à la vérité, énumère les jours de l'année juive où il est *défendu* de jeûner, est le plus ancien monument post-biblique, en araméen, qui nous ait été conservé. Cette chronique est citée dans la Mischna (*Ta'anit*, II, 8[1]), et est l'œuvre « des compagnons de R. Éléazar ben Ḥanania ben Ḥiskia ben Garon[2], » ou bien, comme s'exprime une autre source, « des anciens, disciples de Schamaï et de Hillel, qui venaient rendre visite à R. Éléazar ben Ḥanania[3]. » Nous connaissons ce docteur, chez lequel ont été discutées les dix-huit nouvelles mesures qui, peu de temps avant la destruction du temple, furent prises contre tout commerce intime avec les païens (p. 272). Cependant, même en acceptant cette tradition pour le plan et le fond de cette petite chronique, on ne peut pas méconnaître qu'on n'y ait fait plus tard des additions, puisque le souvenir de la mort de Trajan, arrivée en 118 après Jésus-Christ, s'y trouve inscrit (§ 29). La rédaction actuelle de la chronique est, en outre, écourtée sous certains rapports. Cela ressort clairement de la mischna citée, et résulte également de j. *Ta'anit*, II, 13, où R. Méir

[1] כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד.... דלא להתענאה בהון לפניו אסור וכו'.

[2] Glose de la *Megillat Ta'anit* et *Sabbat*, 13 b.

[3] *Halachot gedolot*, Hilchot soferim : זקני בית שמאי וזקני בית הלל... הם כתבו מגלת תענית בעלית אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו

établit la règle suivante : « Si une date de la Megillat Ta'anit termine par les mots : *le deuil est interdit*, le jeûne l'est également ; si elle termine ainsi : *le jeûne est interdit*, le deuil est permis ; si elle finit seulement par : *il ne faut pas*, sans aucune addition, c'est comme si l'on avait ajouté que le jeûne est défendu [1]. » Or notre texte ne présente pas ces trois cas : on y trouve seulement la remarque que le deuil est interdit ou rien du tout.

Comme on a dû s'en apercevoir déjà dans le courant de ce travail, cette chronique, qui se compose de trente-cinq paragraphes, fort courts et peu clairs, présente, dans l'ordre du calendrier juif, une suite de jours remarquables par quelque événement heureux et institués pour cela comme jours de fête. Malgré cette brièveté extrême, nous avons pu en tirer plus d'un fait important, et si les paroles énigmatiques de notre chronique ont eu souvent besoin d'être éclairées par les passages empruntés à d'autres sources, ces paroles, une fois comprises, ont quelquefois jeté une nouvelle lumière sur ces mêmes passages.

Du reste, dans toute les éditions de la Megillat Ta'anit, le texte araméen est accompagné de gloses écrites en un hébreu assez pur et qui se distinguent facilement de ce texte par la différence de la langue dans laquelle elles sont composées [2]. Ces gloses ont, sans doute, souffert des altérations et des additions, comme tous les ouvrages anciens qu'un respect superstitieux n'a pas garantis d'une semblable atteinte. Ainsi, la glose du § 5 (voy. ci-dessus, p. 67) commençait sans doute par les mots : שהיו מצרים לבני ירושלם וכו׳, « Car la garnison de l'Acra inquiétait les habitants de Jérusalem, etc. » mais un inconnu, voulant déterminer la situation de l'Acra, et frappé par la ressemblance du mot חקרא et הקראים, a ajouté : « Ainsi il est écrit (II *Sam*, v, 7) : Et David conquit la forteresse de

[1] ר׳ מאיר אמר די לא למיספד אסור להתענות ודלא להתענות מותר בהספד ודי לא סתם כדי לא להתענייא.

[2] Le Thalmud, en citant des passages de la *M. T.* copie quelquefois plusieurs paragraphes de suite, sans les interrompre par les gloses ; *Menahot*, 65 a ; j. *Ta'anit*, II, 8 (66 a).

Sion, c'est-à-dire, la ville de David; et cet endroit est habité aujourd'hui par les Karaïtes.» Plusieurs de ces gloses se retrouvent dans les Thalmuds et les Midraschim; nous avons d'ordinaire indiqué ces passages en citant les gloses aux divers endroits de ce volume. Un grand nombre de ces morceaux ne paraissent pas placés dans le commentaire par la main du premier glossateur, mais ajoutés après coup par quelque copiste. Ainsi la fin de la glose du § 15, depuis אמר ראב"י, est évidemment empruntée à une baraïta dont une grande partie se lit *Sanhédrin*, 46 a; j. *Hagiga*, II, 2, etc. (voy. ci-dessus, p. 106, 107). Il en est de même de la glose du § 23; tout ce qui suit les mots מצות חנוכה est pris dans une baraïta qu'on retrouve *Sabbat*, 21 b. Le commentaire du § 25 se termine aux mots, עשאוהו יום טוב, «on a fait de ce jour une fête;» le reste est emprunté à m. *Ta'anit*, II, 8, à tos. *ibid.* c. II, etc. Ces exemples pourraient encore être multipliés[1].

Quelques observations du glossateur tendent à faire disparaître certaines contradictions apparentes du texte : ainsi dans le § 3 et le § 13, le même événement paraît être attribué à deux dates différentes; les §§ 21 et 25 sont conçus presque dans les mêmes termes et avaient besoin d'être expliqués. Mais, en général, les gloses me semblent découpées par le commentateur dans divers ouvrages historiques de son temps, avec le but d'expliquer les passages obscurs de la chronique. Toutes les notes où l'on rencontre la phrase כשגברה יד בני חשמונאי, «lorsque les Asmonéens eurent le dessus,» §§ 6, 7, 8, 12, 14, 17 (voy. p. 62, note) et 20, ont un air de famille incontestable. Les gloses du § 22 et du § 26, auxquelles on pourrait ajouter celle du § 14, ont aussi plus d'une ressemblance. Nous avons déjà parlé (ci-dessus, p. 209, note) du mot שליח employé dans le sens de *legatus*, qu'on ne rencontre que dans la glose du § 26. Si nous ajoutons à cela les nombreuses baraïtot historiques citées dans les livres rabbiniques tels que les Thalmuds, les Midraschim, les Abot derabbi Nathan, etc.

[1] Voyez Grætz, III, 416.

et que nous avons eu occasion de reproduire dans notre volume, on sera peut-être autorisé à supposer toute une littérature hébraïque depuis le dernier siècle avant l'ère vulgaire jusqu'aux premiers siècles après cette ère, littérature qui a disparu, et dont le fameux livre de Iosippon est la seule grande compilation qui soit restée. Les traducteurs grecs, après la destruction du temple, ont négligé les ouvrages qui n'avaient pas un caractère édifiant, et les auteurs des Thalmuds n'y ont pas attaché de l'importance, parce qu'ils n'offraient pas de matière aux discussions halachiques. Notre petite chronique peut donc être considérée comme une précieuse épave au milieu de ce naufrage général.

Texte de la *Megillat Ta'anit.*

אילין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון[1]:

(1) מן ריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד[2]: I

(2) ומתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועייא די לא למספד[3]:

(3) בשבעה באייר חנוכת שור ירושלם דלא למספד. II

(4) בארבעת עשר ביה נכיסת[4] פסחא זעירא דלא למספד.

(5) בעשרים ותלתא ביה נפקו בני חקרא מירושלם.

(6) בעשרים ושבעה ביה איתנטילו כלילאי מיהודה וירושלם:

(7) בשבעה עשר בסיון אחידת מגדל צור. III

(8) בחמשה עשר ביה ובשיתא עשר ביה גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתה.

[1] *Ta'anit*, 17 b; *Menahot*, 65 a. — j. *Ta'anit*, II, 14 (66 a): א י׳ די לא למיספד בהון מקצתן די לא להתענייא בהון. Comme, selon R. Méir, l'interdiction du deuil implique celle du jeûne, tandis qu'au contraire le jeûne peut être défendu et le deuil permis, cette leçon va contre l'opinion de ce docteur.

[2] *Ta'anit*, 17 b, ajoute : בהון.

[3] *Ibid.* ajoute : בהון.

[4] Ce mot manque *Houlin*, 129 b.

(9) בעשרים וחמשה ביה[1] איתנטילו דימסנאי מיהודה וירושלם:

IV (10) בארבעה עשר בתמוז עדא ספר .וירתא דלא למספד:

V (11) בחמשה עשר באב אעי כהניא דלא למספד.

(12) בעשרים וארבעה ביה[2] תבנא לדיננא:

VI (13) בשבעה באלול יום חנוכת שור ירושלם דלא למספד.

(14) בשבעה עשר ביה איתנטילו רומאי מיהודה ומירושלם.

(15) בעשרין ותרין ביה תבנא לקטלא משמדיא:

VII (16) בשלשה בתשרי איתנטילת[3] אדכרתא מן שטריא:

VIII (17) בעשרים ושלשה במרחשון איסתתר סוריגה מן עזרתא.

(18) בעשרין וחמשא ביה אחידת שמרון (שורא).

(19) בעשרין ושבעה ביה תבת סולתא למיסק על מדבחא:

IX (20) בתלתא בכסלו איתנטלו סימואתא מן דרתא.

(21) בשבעה ביה יום טוב.

(22) בעשרין וחד ביה[4] יום הר גריזים דלא למספד.

(23) בעשרים וחמשה ביה יום חנוכת תמניא יומין דלא למספד[5]:

X (24) בעשרים ושמנה בטבת יתיבא כנישתא על דינא:

XI (25) בשנים בשבט יום טוב דלא למספד.

(26) בעשרין ותרין ביה בטילת עבידתא דאמר סנאה להיתאה להיכלא דלא למספד.

(27) בעשרין ותמניא ביה אינטל אנטיוכס מלכא מן ירושלם:

XII (28) בתמניא ובתשעה באדר יום תרועת מיטרא.

(29) בתרין עשר ביה יום טוריינוס.

(30) בתליסר ביה יום נקנור.

(31) בארבעה עשר ביה ובחמשה עשר ביה ימי פוריא אינון דלא למספד.

(32) בשיתא עשר ביה שריו למבנא שור ירושלם דלא למספד.

(33) בשבעה עשר[6] ביה קמו עממיא על פליטת ספריא במדינת כולקוס ובית זבדאי והוה פורקן לבית ישראל.

[1] *Sanhédrin*, 91 a: בעשרים וארבעה בניסן.

[2] *Baba-bathra*, 115 b: בארבעה עשר בטבת..

[3] *Rosch-haschana*, 18 b: בתלתא בתשרי בטילת.

[4] *Ioma*, 69 a: בעשרים וחמשה בטבת.

[5] *Sabbat*, 21 b: יומי דחנוכה תמניא אינון ד׳ לס בהון ודלא להתענאה בהון.

[6] Le mot עשר manque j. *Ta'anit*, II, 14 (66 a); mais il se lit j. *Megilla*, I, 6 (70 c).

(34) בעשרין ביה צמו[1] עמא למטרא ונחת להון׃

(35) בעשרין ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מפתגמי אוריתא[2] דילא למספד׃

לכן כל אינש דאיתי עלוהי מן קדמת דנא יאסר[3] בצלו׃

Traduction.

Pendant les jours suivants, il est défendu de jeuner, et pendant quelques-uns aussi le deuil[4] est interdit.

I. — 1. Depuis le 1er jusqu'au 8 nisan, on obtint que le sacrifice quotidien fût payé du trésor du temple; le deuil est interdit[5].

2. Depuis le 8 jusqu'à la fin de la fête (le 22), on rétablit la fête des semaines; le deuil est interdit[6].

II. — 3. Le 7 iyyar eut lieu l'inauguration du mur de Jérusalem; le deuil est interdit[7].

4. Le 14 est le jour du sacrifice du petit agneau pascal; le deuil est interdit[8].

5. Le 23, les fils de l'Acra sortirent de Jérusalem[9].

[1] j. *Ta'anit*, III, 10 (66 d): כמון כל.

[2] *Ta'anit*, 18 a: מן אוריתא.

[3] *Ibid.* on donne, comme variante déjà connue alors, ייסר à la place de יאסר.

[4] Le deuil ou *hesped* comprend toute une série de cérémonies funèbres établies en l'honneur des morts et qu'on peut lire dans Maimonide, *Hilchot Abel*, c. XII.

[5] Ci-dessus p. 103 et 105. Le 1er nisan fut, d'après *Exode*, XL, 17, le jour où l'on dressa la tente de consignation et où l'on offrit en même temps pour la première fois le sacrifice quotidien (*Lévitique*, IX, 1, Raschi et Jonathan, et *Séder 'Olam*, c. VII). Si la fête commémorative a été en effet, comme la glose le dit, consacrée à la victoire remportée par les Pharisiens sur les Sadducéens, on aurait profité de la collecte de sicles faite dans le mois d'adar pour inaugurer le payement des sacrifices avec les deniers du trésor.

[6] P. 183 et 137. Le mot איתותב, qui répond à הותב, renferme l'idée du *rétablissement* d'une chose qu'on avait interrompue. La Pentecôte aurait donc été célébrée d'après le mode des Sadducéens jusqu'au moment où les Pharisiens, ayant le dessus, la remirent au cinquantième jour après le second jour de Pâques. On ne se rend pas compte du choix qu'on a fait de la quinzaine du 8 au 22 nisan pour fêter ce souvenir. La glose, qui a reponse à tout, veut que la discussion ait pris tout ce temps.

[7] P. 74, note 2.

[8] *Nombres*, IX, 1 et suiv.

[9] P. 67.

6. Le 27, les impôts du fisc furent retirés de Juda et de Jérusalem[1].

III. — 7. Le 17 sivan, la tour de Sour fut prise[2].

8. Le 15 et le 16, les habitants de Bètsean et de la plaine furent exilés[3].

9. Le 25, les publicains furent retirés de Juda et de Jérusalem[4].

IV. — 10. Le 14 tammouz, le livre des décisions fut abrogé; le deuil est interdit[5].

V. — 11. Le 15 ab est le jour des xylophories; le deuil est interdit[6].

12. Le 24, nous revînmes à notre Loi[7].

VI. — 13. Le 7 eloul est le jour de l'inauguration du mur de Jérusalem; le deuil est interdit[8].

14. Le 17, les Romains se retirèrent de Juda et de Jérusalem.

15. Le 22, nous revînmes à tuer les renégats[9].

VII. — 16. Le 3 tischri, le nom de Dieu fut enlevé des actes[10].

VIII. — 17. Le 23 marḥeschvan, on enfouit le *sirouga*, pour la faire disparaître de la cour du temple[11].

18. Le 25, Samarie fut prise[12].

19. Le 27, on offrit de nouveau la farine sur l'autel[13].

IX. — 20. Le 3 kislèv, les *simôt* furent enlevées de la cour[14].

21. Le 7 est un jour de fête[15].

22. Le 21 est le jour du mont Gerizim; le deuil est interdit[16].

23. Le 25 commencent les huit jours de l'inauguration du temple (ḥannouka); le deuil est interdit[17].

[1] P. 69. La rédaction des §§ 6, 9 et 14 est identique.

[2] P. 68.

[3] P. 74.

[4] P. 46, note 2.

[5] P. 103.

[6] Voy. Josèphe, *B. J.* II, XVII, 6, qui donne le 14 du mois. (Voy. p. 109, note 2.)

[7] Voy. § 24, et la leçon donnée p. 443, note 2.

[8] P. 74, note 2.

[9] P. 69.

[10] P. 67, note.

[11] P. 60.

[12] P. 72.

[13] P. 103 et 135.

[14] P. 60. Nous ajoutons à ce que nous avons dit plus haut la définition donnée par R. Iohanan : בימוס אבן אחת מזבח אבנים הרבה, «*Bimos* signifie une pierre, *autel* un assemblage de plusieurs pierres.» (*Aboda-zara*, 53 b.)

[15] P. 101, note 2.

[16] P. 41 et 72.

[17] P. 62.

X. — 24. Le 28 tébet, la réunion fut rétablie d'après la Loi[1].

XI. — 25. Le 2 schebat est un jour de fête; le deuil est interdit[2].

26. Le 22 fut détruite l'œuvre que l'ennemi avait ordonné de porter au temple: le deuil est interdit[3].

27. Le 28, le roi Antiochus fut enlevé de Jérusalem[4].

XII. — 28. Le 8 et le 9 adar furent des jours d'allégresse à cause de la pluie[5].

29. Le 12 est le jour de Trajan[6].

30. Le 13 est le jour (commémoratif de la défaite) de Nicanor[7].

31. Le 14 et le 15 sont les jours de Pourim; le deuil est interdit[8].

32. Le 16, on commença la construction du mur de Jérusalem; le deuil est interdit[9].

33. Le 17, les païens s'étaient levés contre les restes des soferims dans le pays de Chalcis et des Zabedéens, et Israël fut délivré[10].

34. Le 20, le peuple jeûnait pour obtenir de la pluie et la pluie tomba[11].

35. Le 28, les Juifs reçurent la bonne nouvelle qu'ils ne seraient plus empêchés de suivre les prescriptions de la Loi: le deuil est interdit[12].

Mais tout homme qui auparavant avait fait vœu de jeûner, se liera par la prière[13].

NOTE II.

Influence d'Ezra sur le système d'écriture pratiqué en Palestine.

D'après une tradition conservée par le Thalmud (*Sanhédrin*, 21 b; cf. j. *Megilla*, 1, 11, 71 b), « la Loi, donnée d'abord en langue sacrée et en écriture *ibri*, fut donnée de nouveau à Israël par Ezra

[1] P. 102.

[2] P. 101, note 2.

[3] P. 207, note 1.

[4] P. 63.

[5] P. 113, note.

[6] P. 408.

[7] P. 63.

[8] C'est le sujet du livre d'*Ester*.

[9] P. 74, note 2.

[10] P. 99, note 2.

[11] P. 112.

[12] P. 59.

[13] Le sens de cette phrase est bien obscur, et n'était plus bien compris par le Thalmud même. On en trouve la traduction hébraïque, *Bet Hammidrasch*, I, p. 145, l. 31.

en langue araméenne et en écriture *aschourit*; les Israélites adoptèrent ensuite la langue sacrée et l'écriture *aschourit*, en laissant aux Cuthéens l'écriture *ibri* et la langue araméenne.» (בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמית.)[1]

Le mot *ibri*, choisi avec intention comme terme général, signifie évidemment l'hébreu archaïque ou le samaritain, qui, d'après cette tradition, était répandu dans toute la Palestine jusqu'au moment où Ezra, revenant de l'exil, traduisit pour ses frères la loi en araméen et se servit à cette occasion du caractère *aschourit* ou carré, caractère usité dans les contrées qu'il venait de quitter. Cette version se répandit de plus en plus à mesure que le patois chaldéen gagnait du terrain en Palestine et que l'hébreu pur y était moins généralement compris. Avec le temps, la vénération qu'on éprouvait pour le livre traduit, se communiquait aux caractères avec lesquels la version était écrite, et les Juifs finirent par adopter la même écriture pour les copies qu'on faisait du texte original. Origène et Jérôme avaient sans doute entendu raconter la même tradition à leurs maîtres juifs lorsqu'ils attribuent à Ezra l'introduction du nouveau caractère en Palestine[2].

Certes, la seule circonstance que les formes archaïques se maintiennent, sans aucune exception, sur toutes les légendes des monnaies frappées en Palestine jusqu'à la révolte des Juifs sous Adrien, suffirait pour prouver la haute antiquité et l'emploi général des caractères samaritains. On s'en servit dans le pays comme on a employé jusque dans ces derniers temps la langue et les lettres latines sur toutes les monnaies de l'Europe, non-seulement dans

[1] L'incorrection qu'on observe dans ce passage, où les mots כתב et לשון sont traités tantôt de masculins et tantôt de féminins, vient sans doute, quant au dernier mot, du double genre qu'il a dans la Bible, et pour le premier, de l'habitude qu'on avait de se servir des mots ארמית, יהודית, אשדודית, comme des neutres ou des adverbes dans le sens «en araméen, en judaïque, en dialecte d'Achdôd.» (Voyez les exemples dans les lexiques.)

[2] Les passages sont cités par De Wette, *Lehrbuch der Archæologie*, § 278, note.

les pays des peuples néo-latins, mais encore dans les contrées habitées par les races germaniques, et tout aussi bien pour les pièces de cuivre qui ne devaient pas franchir la frontière, que pour celles d'argent et d'or pour lesquelles les rapports internationaux pouvaient excuser à un certain degré l'usage qu'on faisait d'une langue et d'un caractère plus généralement connus. D'un autre côté, les rapports incontestables qu'on reconnaît entre les formes des lettres telles qu'on les voit sur des monuments araméens et entre notre alphabet carré confirment singulièrement le fait principal qui se dégage du fond de la tradition thalmudique, savoir, l'introduction de cet alphabet par la voie de Babylone. Puis, l'emploi des caractères araméens ou *aschourit* pour une traduction du Pentateuque était certainement le seul moyen par lequel ces formes pouvaient peu à peu obtenir droit de cité à Jérusalem et supplanter finalement l'ancienne écriture dans les copies du texte. Il est plus que probable que la haine que les Samaritains inspiraient aux Juifs a dû contribuer puissamment à cette innovation, qui eut l'avantage de creuser plus profondément l'abîme qui séparait les deux peuples ennemis.

Les quelques échantillons de la nouvelle écriture que nous possédons depuis ces derniers temps, grâce aux belles découvertes faites par M. de Saulcy et M. le comte de Vogüé, témoignent, il est vrai, d'une main encore mal assurée et d'une grande inexpérience dans l'art de reproduire ces formes par le ciseau sur la pierre. En revanche, les inscriptions magnifiques en caractères carrés qu'on a trouvées en Crimée et qui remontent aux premières années de l'ère chrétienne, font supposer une habitude déjà bien longue de cet alphabet. Comme il est certain que les individus pour lesquels ces monuments funèbres ont été élevés appartenaient aux dix tribus qui depuis leur captivité, fixée sur ces pierres à l'an 696, n'avaient plus jamais touché le sol de la Palestine et semblent être restés sans aucun rapport avec leur ancienne patrie, il s'ensuit que c'est des pays au delà de l'Euphrate que ce système graphique s'est acheminé vers la presqu'île bordée par la mer

Noire. Le nom d'*aschourit* (אשורית, assyrienne) que le Thalmud donne à cette écriture se justifie donc parfaitement lorsqu'on pense que les dix tribus furent emmenées en captivité par le roi d'Assyrie; aussi les docteurs ajoutent-ils, comme explication du mot *aschourit :* «Parce que cette écriture est venue avec eux (les Israélites) de Babylone» (שעלה עמהם מבבל).

Cependant les rabbins proposent encore une autre interprétation, savoir : «que ces caractères sont solides» (שהוא מאושר בכתבו). Quelque peu vraisemblable que paraisse cette dérivation du mot *aschourit*, on ne peut s'empêcher de comparer le terme de *mousnad* (مسند), qui a aussi le sens de «solidement établi,» et que les Arabes emploient pour désigner l'écriture himiarite dont on ne peut pas méconnaître les nombreuses affinités avec notre *aschourit*. La ressemblance est beaucoup moins dans les formes de chaque lettre que dans la carrure et la roideur des deux écritures.

Les Juifs, qui habitaient depuis longtemps l'Arabie, et le judaïsme, qui fut même assis pendant plusieurs générations sur le trône du Iémen, ont-ils exercé une influence sur la formation des caractères himiarites? Les éléments primitifs des lettres sont sans contredit les mêmes chez les deux peuples qui vivaient sur les deux rives du golfe, dans le Iémen et en Éthiopie, les angles de l'himiarite se sont adoucis et assouplis en Abyssinie, ou bien, les formes rondes qu'avaient les lettres dans ce dernier pays se sont roidies et équarries en passant le détroit. Les rapports constants entre les deux pays sont démontrés par les preuves les plus incontestables de l'histoire et de l'épigraphie. Il y a eu de bonne heure des émigrations juives vers l'Arabie méridionale aussi bien que vers l'Abyssinie. Il sera donc dans tous les cas difficile à déterminer de quel côté l'influence juive s'est portée la première.

NOTE III.

Le titre du premier livre des Maccabées.

Origène (Eusèbe, *Hist. Evangelica*, VI, 25) nous a conservé le titre hébreu du premier livre des Maccabées, transcrit en caractères grecs : Σαρϐὴθ σαρϐανὲ ἔλ. Ces mots obscurs ont été diversement expliqués[1]. M. Herzfeld (II, 265 et 457) les lit : שרביט סרבני אל, «la verge de ceux qui se sont opiniâtrés contre Dieu;» M. Ewald (*Geschichte d. Volkes Israël*, IV, p. 604) : שרביט שר בני אל, «la verge du chef des enfants de Dieu;» M. Geiger (*Urschrift*, p. 205) : סרבת סרבני אל, «opiniâtreté de ceux qui ont résisté à Dieu.» J'étais tenté un instant de trouver dans le deuxième mot un malicieux changement de סרכני, «princes[2],» en סרבני, fait par la malveillance qui s'est attachée plus tard aux membres de la famille asmonéenne; le titre primitif aurait été dans ce cas : «Verge des princes de Dieu.» Mais, à mon avis, des titres de cette nature ne sont pas encore dans l'esprit de ce temps : les livres de la Bible sont nommés très-simplement, soit d'après leur auteur réel ou supposé, soit d'après la dignité des personnes dont ils traitent, soit d'après le mot par lequel ils commencent, soit enfin d'après le genre de poésie qu'ils renferment. Mais nulle part une trace d'une dénomination aussi artificielle et aussi compliquée!

Avant de proposer une nouvelle explication de ce titre énigmatique, comparons un mot aussi obscur qu'on lit également dans le premier livre des Maccabées et qui est transcrit σαραμέλ (XIV, 28). Ce mot étant précédé de la préposition ἐν, il a été pris pour le nom d'un endroit; Ewald (*l. c.* IV, 438) y trouve חצר עם אל, «la cour du peuple de Dieu;» Geiger (*l. c.* p. 212) pense à עצר עם אל, «la réunion solennelle du peuple de Dieu,» bien que le masculin עצר

[1] Voyez, pour les anciennes interprétations, De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*, etc. § 299, note c.

[2] Sur le singulier סרכן, voyez Buxtorf, *Lexicon chald. thalmudicum*, col. 1552.

ne se rencontre nulle part dans ce sens et que l'Écriture présente toujours le féminin עצרה. Mais, en examinant les versets 27 et 28, qui renferment l'introduction de l'acte par lequel le pouvoir est conféré à Siméon (*ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως ἐν σαραμὲλ, ἐπὶ συναγωγῆς μεγάλης ἱερέων, κτλ*), nous trouvons que la désignation du lieu où l'assemblée se tient interromprait mal à propos la suite des autorités énumérées dans cet instrument. Nous considérons donc le mot *ἐν*, comme interpolé à la suite de l'interprétation erronée du mot *σαραμέλ*, et nous n'aurons, dans שר עם אל *sar 'am él*, rien que le second titre de Siméon, qui était à la fois grand prêtre et chef de la nation[1]; il répond au *sar bané el* dans le titre donné par Origène. Nous avons déjà vu (ci-dessus, p. 48, note 2) que le mot שר, dans le sens de *προστάτης* ou *στρατηγος*, était usité à cette époque, et les Maccabées pouvaient se l'appliquer avant de prétendre à la dignité de מלך, «roi,» que prendra seulement le petit-fils de Jean Hyrcan.

Le mot *σαρϐήθ* seul offre de la difficulté; mais je pense que la première syllabe de ce mot renferme une erreur provenant du commencement du second, qui débute par les mêmes lettres. Je proposerais de lire *σαφαρϐήθ* = ספר בית, et le titre de l'ouvrage serait ספר בית שר בני אל, «Livre de la famille du chef du peuple de Dieu,» ce qui ressemblerait beaucoup au nom donné au premier livre des Maccabées par les *Halachot gedolot* (ci-dessus, p. 57, note 1).

Matathias lui-même fut peut-être nommé le chef des enfants de Dieu, en opposition avec les pontifes qui dirigèrent les בני רשע ou רשעים, «les impies.» M. Geiger (*Urschrift*, p. 33 et suiv.) démontre qu'à l'époque où nous sommes on aimait beaucoup à désigner Dieu par le mot עליון (*ὕψιστος*). L'hébreu אל étant ordinairement transcrit en grec par *ἤλ*, on pourrait bien regarder *ἔλ* comme l'abrégé de *ἐλίων*, et transcrire les deux groupes de lettres par שר עם על' et שר בני על'. Je suis confirmé dans cette supposition

[1] Peut-être l'original hébreu portait-il : בשנת שלוש לשמעון כהן גדול ושר עם אל, et avait-on changé ושר en בשר.

par *Psaumes*, LXXXII, 6-7, où l'on voit que le nom de «fils du Très-Haut» était alors recherché par ceux mêmes qui ne le méritaient pas. «Je reconnais, dit Assaph avec ironie, que vous êtes des demi-dieux, que vous êtes tous *des fils du Très-Haut;* mais vous ne mourrez pas moins comme des hommes, vous succomberez comme tout autre chef.»

Parmi les appuis les plus puissants d'Hérode, Josèphe (*B. J.* I, XIII, 5) nomme un Juif, le plus riche de la Syrie, qui doit avoir exercé une grande influence, Saramalla (ou Samaralla, *A. J.* XIV, XIII, 5). Ne serait-ce pas aussi : שר עם אלוה ou ש׳ ע׳ אל?

NOTE IV.

Origine des Pharisiens et des Sadducéens.

Les recherches modernes ont établi d'une manière incontestable que les Pharisiens n'étaient pas de faux dévots, des bigots et des hypocrites, et que les Sadducéens n'étaient pas des libertins impies, occupés exclusivement de leurs plaisirs et de la satisfaction de leurs passions. C'est le mérite éminent de M. Geiger d'avoir réhabilité ces deux grands partis, d'en avoir étudié et démontré le caractère véritable[1]. Depuis 1857, année où parut l'*Urschrift*, cette partie de l'histoire, si importante pour les origines du christianisme, a changé de face parce qu'on appréciait mieux l'esprit et les tendances de l'époque; on a suivi quelquefois avec une humeur récalcitrante la voie frayée par le savant rabbin; mais n'importe, on l'a suivie sans se l'avouer, souvent sans le nommer.

Cependant, il y a un point sur lequel nous avons de la peine de nous mettre d'accord avec M. Geiger; nous voulons parler de la question de l'origine que ce savant attribue à ces deux partis. D'a-

[1] Voir *Urschrift*, p. 20 et suiv. *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben*, II, Breslau, 1863), p. 11 et suiv. *Das Judenthum u. seine Geschichte*, 2ᵉ édit. (Breslau, 865), 7ᵉ et 8ᵉ leçon.

près lui, les Sadducéens ou *Sadokim* tirent leur origine et leur nom de la famille sacerdotale dont le chef était Sadok, descendant de Pineḥas, fils d'Éliézer (*Ursch.* 24 suiv.); jusqu'à l'avénement des Maccabées ils avaient, de père en fils, rempli les fonctions pontificales. Écartés du pontificat par l'indignité de ses derniers membres, et remplacés par les enfants de Matathias, de la branche beaucoup moins considérée de Ioïarib, les Sadducéens se rallient néanmoins vite au nouveau pouvoir, dont ils avaient soutenu les patriotiques efforts contre les Syriens; ils deviennent le parti aristocratique et conservateur du royaume. Les Pharisiens, d'un autre côté, se rattachent aux *Nibdalim* (נבדלים « séparés, » *Ezra*, VI, 21 et *passim*), avec lesquels ils sont identiques; ils combattent les prétentions d'une caste privilégiée, éclairent et relèvent les masses pour avoir un point d'appui dans le peuple, et, comme représentants de la démocratie juive, ils finissent par l'emporter en influence et en pouvoir sur leurs adversaires (*ibid.* p. 71 et suiv.). — Nous demandons comment peut-il se faire que Josèphe, prêtre lui-même, ne paraisse rien savoir de ces rapports intimes entre la grande famille sacerdotale et les Sadducéens, puisque, d'après M. Gæger, ce parti, ayant entre les mains le privilége presque absolu des places judiciaires et administratives, n'admettait que par exception les Juifs d'une autre race dans la magistrature et aux fonctions publiques? car, selon Geiger, on n'accordait cette faveur qu'aux hommes riches et considérés avec lesquels les prêtres s'étaient alliés par les liens du mariage, et les mots ישראלים המשיאין לכהונה (voir les passages cités *Urschrift*, 114-115)[1] ne sont pas, comme paraissent l'exiger le sens et la grammaire, les Israélites pourvus des conditions nécessaires pour contracter mariage avec le sacerdoce, mais les patriciens que l'aris-

[1] Il est vrai que les mots *Solche Israeliten welche mit dem Priesterthum sich verschwægern* peuvent avoir un sens plus large et permettent à la rigueur la signification que nous donnons à « המ׳ לכ׳ ». Mais, dans ce cas, toutes les familles honorables et sans tache pouvaient concourir aux fonctions publiques, et les limites n'avaient plus rien d'exagéré.

tocratie de naissance des prêtres a daigné admettre dans ses rangs. Nous demandons encore comment il se fait que le premier livre des Maccabées, qui paraît écrit vers le milieu du règne de Hyrcan et qui renferme le récit impartial des événements arrivés pendant les cinquante dernières années avant sa composition, ne mentionne nulle part ni les Pharisiens ni les Sadducéens? Nous reconnaissons avec Geiger que le deuxième livre des Maccabées est l'œuvre d'un partisan de la démocratie et qu'il professe les opinions religieuses et politiques des Pharisiens (*Urschrift*, p. 206, et tout le chapitre IV du second livre); cependant, il y aurait encore à rechercher si l'auteur, en racontant les événements jusqu'à la défaite de Nicanor, a poursuivi sciemment un but arrêté, une tendance de parti, ou bien, ce qui n'est pas la même chose, si, en composant son livre, il a été dominé instinctivement par l'esprit pharisien, de façon à voir les choses d'un point de vue particulier. Quoi qu'il en soit, on s'étonne avec raison que, vivant au milieu de la lutte et entre deux fractions de la société juive qui ont déjà leurs noms et leurs drapeaux, il ne mentionne ni les Pharisiens ni les Sadducéens. Nous demandons enfin si les deux noms qu'ils portent, Pharisiens et Sadducéens, avaient une source aussi honorable. Si les uns s'appelaient d'après les hommes pieux qui, sous Ezra, avaient courageusement répudié tout contact avec les païens, et les autres d'après des aïeux qui, durant tant de siècles, avaient possédé le privilége du pontificat, d'où vient-il que les deux partis fuient également ces noms comme une insulte, ne se les appliquent jamais à eux-mêmes et paraissent seulement les employer pour s'injurier mutuellement?

Ces considérations nous ont déterminé à regarder les noms abstraits de *Perischout* et de *Sedaka* comme antérieurs à leurs dérivés concrets de *Parousch* et de *Sadouk* ou *Sadouki*. L'histoire de toutes les religions et de tous les peuples fournit des exemples de certaines qualités appartenant en propre à une fraction ou à une secte, et dont on forme ensuite un sobriquet infligé d'abord par la malice des adversaires, mais qui se changent avec le temps en un nom distinctif

de parti. Citons seulement dans notre siecle le nom de *piétiste*, qui désigne une classe de protestants professant des principes de piété exagérés; certes, le nom abstrait de *piété* n'implique pas le blâme que le dérivé concret cherche à exprimer. Les Pharisiens et les Sadducéens n'ont jamais oublié l'origine du nom par lequel on les désignait. Parmi les sept classes de Pharisiens qui sont énumérées plusieurs fois dans les Thalmuds et dont les docteurs ne paraissent plus comprendre le sens exact, il y en a un certain nombre qui sont évidemment réprouvées. Dans la discussion entre les deux partis qui nous a été conservée dans le morceau précieux de m. *Iadaïm*, IV, 6-8, les deux dénominations renferment sans doute encore quelque sens désagréable. Ailleurs, les Pharisiens, ou plutôt, comme on s'exprime plus énergiquement, «les plaies des Pharisiens,» sont placés, à côté du dévot imbécile, du méchant rusé et de la femme bigote, parmi les êtres nuisibles du monde (m. *Sota*, III, 4: חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם). Nous retrouvons le même terme j. *Péa*, VIII, 8; j. *Sota*, III, 4. R. Iéhouda, le patriarche, contrarié de ce qu'un homme malintentionné l'empêche par une ruse de faire du bien à un disciple qu'il chérit particulièrement, dit: «Les plaies des Pharisiens ont passé par là.» (זה מכות פרושים נגעו בו.) A un autre endroit encore (*Pesaḥim*, 70 a), un docteur répond avec dédain à une question qu'on lui adresse: «Allons-nous nous arrêter pour expliquer l'opinion des Pharisiens!» (ואנן טעמא דפרושים ניקו וניפרש.) Il est vrai que, dans ce dernier cas, il s'agit de deux rabbins qui vont s'établir dans le Darom, ce qui n'était pas vu d'un bon œil.

Tous ces passages démontrent que le nom de Pharisien, bien qu'employé quelquefois (p. e. *Sabbat*, 13 a, *Baba-bathra*, 60 b), pour désigner des hommes d'une piété exceptionnelle, n'est pas considéré en général comme un terme honorable, et n'a jamais remplacé celui de חברייא, רבנן, סופרים, תלמידי חכמים, חכמים. Il est superflu de démontrer que le nom des Sadducéens ne figure dans les Thalmuds qu'avec l'arrière-pensée de la réprobation, puisque les adversaires seuls y ont la parole, et qu'après la destruction du

temple et la suppression de tout pouvoir temporel, ce parti avait nécessairement cessé d'exister en Palestine. (Voyez Geiger, *Das Judenthum*, I, 87.) Après ce que nous venons de dire, on comprendra facilement pourquoi, dans les écrits évangéliques, on aime à appeler les Juifs de préférence Pharisiens ou Sadducéens.

NOTE V.

Sur les *Eschcolot* et les *Dayyané Gezérot*.

Dans la m. *Sota*, IX, 9, on lit : משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלם בטלו האשכולות שנאמר אין אשכול לאכול בכורה אותה נפשי. «Depuis la mort de José ben Ioézer, de Séréda, et de José ben Iohanan, de Jérusalem, les *eschcolot* cessèrent; comme il est dit : Il n'y a plus de grappe (*eschcol*), à manger, plus de figue hâtive, que mon cœur désire (*Micha*, VII, 1).» On a contesté l'authenticité des mots : *comme il est dit*, etc. à cause de la seconde explication du mot *eschcolot* que donne la baraïta, *Themoura*, 15 b, savoir, «des hommes universels» (איש שהכל בו). A mon avis, cette dernière interprétation ne veut être qu'une spirituelle décomposition du mot et rien de plus. Si elle était vraie, il faudrait, sans contredit, אשכלין, comme on dit אמרכלין, tandis que *eschcolot* est le pluriel biblique du mot dans le sens de «grappe» (*Deutéronome*, XXXII, 32). M. Rappoport (*Erech Millin*, s. v.), et après lui Jost (*Geschichte des Judenthums*, I, 125), présentent une troisième explication par σχολή ou *schola*; mais M. Rappoport, malgré ses immenses lectures dans les écrits thalmudiques, n'a pas pu fournir un second exemple pour l'emploi du mot אשכולה dans ce sens. Puis, le fait même serait inexact, puisque jamais écoles n'eurent plus de retentissement que celles de Hillel et de Schamaï, qui vécurent bien longtemps après les docteurs nommés dans la Mischna. Enfin il paraît superflu de chercher une étymologie étrangère à un mot parfaitement clair et régulièrement hébreu.

La différence entre les hommes qui ont vécu avant les Asmonéens et ceux qui ont brillé sous leur règne est ainsi racontée par tos. *Baba-kamma*, c. VIII : כל האשכלות שעמדו משמת משה ועד שעמדו יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם אי אפשר ליתן בהם דופי ומשמת יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם ועד שמת יהודה בן בבא [אפשר ליתן בהם דופי אמרו על יהודה בן בבא] שכל מעשיו היו לשם שמים אלא שגידל וכו׳. « Tous les hommes excellents (*eschcolot*) qui ont vécu depuis la mort de Moïse jusqu'à José ben Ioézer, de Séréda, et à Joseph ben Iohanan, de Jérusalem, ne donnaient aucune prise à un reproche; mais, depuis la mort de José ben Ioézer, de Séréda, et de Joseph ben Iohanan, de Jérusalem, jusqu'à celle de Iehouda ben Baba, chacun pouvait encourir un blâme. On raconte de Iehouda ben Baba que toutes ses actions avaient un but pieux; seulement, il élevait, etc. » Nous avons complété le texte de la Tosefta, où manquait tout ce qui se trouvait entre le premier et le second בבא, par j. *Sota*, IX, 10 (24 a), où, par contre, on a passé d'autres mots de notre texte, d'abord אי avant אפשר, et puis toute une ligne entre ומשמת jusqu'à ירושלם. M. Geiger (*Urschrift*, p. 65, 117 et 492), en adoptant en partie la leçon du Thalmud de Jérusalem, pense que les hommes, avant et après José et Joseph, avaient tous une tache, et que ces deux docteurs seuls faisaient exception, ce que nous ne pouvons pas admettre. Les auteurs des Thalmuds, en véritables *laudatores temporis acti*, érigent en système la dégénérescence continue de l'homme à travers le temps, et, partant de là, ils distinguent entre les docteurs qui ont précédé les Maccabées et ceux qui ont enseigné plus tard sous ces princes, et ils accordent la palme aux premiers. Les Pharisiens, d'après eux, sont inférieurs aux Assidéens, dont José et Joseph étaient les derniers membres. (Voyez ci-dessus, p. 65.) En cherchant les imperfections des rabbins les plus estimés parmi les Pharisiens, les Thalmuds découvrent même une faiblesse dans la conduite de Iehouda ben Baba, l'Assidéen ou *hasid* des temps postérieurs (*Baba-kamma*, 103 b; *Midrasch-rabba* sur *Cantique*, VIII, 9). Ainsi s'explique l'assertion

de m. *Sota*, IX, 9, que nous avons placée à la tête de cette note, et d'après laquelle il n'y avait plus d'*eschcolot* après la mort de José et de Joseph. C'est du reste aussi la pensée de *Themoura*, 15 b.

Nous avons encore une faute à relever dans le Thalmud de Jérusalem; il porte כל הזוגות, « tous les couples, » pour כל האשכולות, qu'on lit dans la Tosefta. Évidemment, la baraïta réserve le nom de « couples » pour ceux qui ne méritent pas d'être appelés « grappes. » Aussi le Thalmud de Jérusalem, surpris du jugement sévère de la Mischna, réclama-t-il : « Il n'y avait donc pas d'*eschcol* jusqu'à R. Akiba? Tous les *couples* n'étaient donc pas des *eschcolot*? » Et cette fois la réponse est parfaitement exacte : « Les docteurs, jusqu'aux deux José, avaient l'administration entre les mains; les autres (qui vivaient sous les Asmonéens) ne l'avaient plus. » (אילו שימשו פרנסות ואלו לא שימשו פרנסות.)

M. Geiger qui adopte l'explication de *eschcol* par איש כל, identifie ce mot avec *καθολικός*, qu'on rencontre transcrit en hébreu : קתוליקין ou כיתליקין (m. et j. *Schekalim*, v, 5); les deux *katholikoï* ou *eschcolot* formèrent, selon lui, un duumvirat, pouvoir législatif et judiciaire qui se conserva jusqu'à la chute de l'état juif (*Urschrift*, 116 et suiv.). Malgré la science et la sagacité avec laquelle cette opinion a été soutenue, je ne saurais m'y rallier. Nous avons déjà dit qu'à notre avis le titre d'*eschcol*, si jamais il était autre chose qu'une métaphore, cessait avec les Maccabées. Les *katholikoï* de la Mischna furent, comme les גזברין et les אמרכלין, qui y sont nommés également, des fonctionnaires du trésor; M. Geiger (*l. c.* 118 et 492) en convient lui-même, mais il pense que les attributions des deux *katholikoï* étaient dans l'origine plus étendues et ressemblaient à celles des *duumviri*, qui sont désignés expressément *juri dicundo*. Il cite à l'appui de son opinion les deux anciens dans l'histoire de Susanne (v. 5 et *passim*). — Mais ces anciens ne forment pas à eux seuls le tribunal, puisqu'ils comparaissent comme témoins devant l'assemblée (v. 41); ils étaient au nombre des juges et ne pouvaient pas siéger dans ce procès, où ils déposaient contre l'accusée. Nous souscrivons volontiers à tout ce qui

est dit (*Ursch.* p. 119, note) sur «les deux juges des arrêts» (שני דייני גזרות, *Schené dayyané gezérot*), appelés spirituellement, par leurs contemporains, «les deux juges de vol» (שני דייני גזלות, *Schené dayyané gezélot*). Mais rien dans nos textes n'indique que Admon et Ḥanan ben Abischalom (m. *Ketubot*, XIII, 1 et suiv.) aient formé un duumvirat; bien au contraire, les sept décisions attribuées à Admon, et les deux autres mises sur le compte de Ḥanan, sont prononcées par chacun en particulier. Il ne s'agit donc pas d'un collége, mais de deux juges isolés auxquels une baraïta en ajoute même un troisième (j. *ibidem*; b. *ib.* 105 a), et dont les arrêts, contestés par le parti puissant des fils des grands prêtres (בני כהנים גדולים), qui leur ont probablement appliqué le sobriquet injurieux, sont approuvés, en partie du moins, par R. Iohanan ben Zacaï. Du reste, une opposition, partant des fils des grands prêtres, ne peut remonter qu'au commencement de notre ère, c'est-à-dire à l'époque où, sous Hérode, le pontificat cesse d'être héréditaire dans une lignée et change souvent d'année en année de titulaire. Il y avait alors plusieurs familles pontificales dont le pouvoir, comme nous l'avons vu, dégénérait parfois en violence. Ḥanan et Admon étaient par conséquent contemporains de R. Ioḥanan ben Zacaï, bien que peut-être plus anciens que lui, et pour cette époque nous possédons déjà le témoignage positif de Josèphe en faveur des tribunaux de sept juges. Ajoutons que les expressions dont la Mischna se sert : «Il y avait à Jérusalem deux juges qui rendaient des arrêts,» paraissent se rapporter plutôt à deux hommes qui usurpent pour le moment les fonctions de juges qu'à une autorité régulièrement établie, ce qui convient parfaitement aux temps agités par les luttes continuelles avec les Romains.

Nous ne croyons pas qu'on doive confondre les דייני גזרות avec les גוזרי גזרות *gozeré gezérot*, dont il est parlé *Baba-kamma*, 58 b. Ces derniers paraissent avoir formé un pouvoir municipal qui prenait des mesures dans l'intérêt de l'ordre et du bien-être public. Les דייני דחצצתא, mentionnés *Baba-bathra*, 133 b (חצץ = גזר,

dans le sens de בצע, *Sanhédrin*, 6 b), étaient une sorte de juges de paix qui, dans leurs arbitrages, ne procédaient pas toujours avec la plus rigoureuse honnêteté.

NOTE VI.

Les Esséniens par rapport aux Assidéens.

Dans le chapitre que nous avons consacré aux Esséniens, notre but principal consistait à démontrer le peu d'originalité qu'avait cette petite fraction des Juifs du dernier siècle avant la destruction du temple. Principes et pratiques, tels que nous les connaissons par Josèphe, le seul qui en parle comme contemporain, paraissent empruntés aux Pharisiens et exagérés par un mysticisme ignorant. Josèphe est en outre un témoin très-suspect dès qu'il s'agit pour lui d'exposer la dogmatique d'une secte. Il n'a ni les connaissances nécessaires ni la volonté sérieuse d'être exact. Élever sur une base aussi faible et aussi peu solide tout un échaffaudage d'inductions pour expliquer les origines du christianisme nous semble pour le moins dangereux. L'imagination joue un jeu trop facile lorsqu'on veut expliquer une inconnue par une autre inconnue tout aussi obscure, tout aussi mal présentée. Les éléments que l'essénisme peut fournir pour la solution d'un problème aussi difficile ne constituent au fond qu'une tendance générale de l'esprit humain à certaines époques de l'histoire, et trouvent bien plutôt leur explication dans un fait psychologique que dans une filiation, pour ainsi dire matérielle, entre ces confréries juives et les premiers propagateurs de la nouvelle croyance. En tout cas, le silence absolu que les écrivains des Évangiles gardent au sujet des Esséniens qu'ils ne mentionnent nulle part, serait inexplicable si Jésus ou les apôtres avaient eu la moindre communication avec ces philosophes, comme les appelle précieusement l'historien juif, et qui, d'après lui, tenaient si bien le milieu entre les Pharisiens et

les Sadducéens. Comment! Jésus avait parcouru la Galilée, il aurait séjourné sur les bords du lac de Tibériade et il serait entré dans Jérusalem sans aller saluer les frères, sans prendre part à leurs repas en commun, sans mêler sa voix à leurs entretiens sérieux? ou bien, tout cela se serait fait et aucun souvenir n'en aurait été conservé par ses disciples? En tout cas, dans l'état de nos connaissances si imparfaites des Esséniens, et qui n'ont aucune chance de s'étendre, la plus grande prudence est imposée à la science, si elle préfère être vraie que de courir l'aventure, si elle a à cœur plutôt d'éclairer que de surprendre.

Une tentative tout aussi malheureuse a été faite pour rattacher les Esséniens, en arrière, aux Assidéens de l'époque des Maccabées. M. Schorr (*Haḥaloutz*, VII, 60) a même supposé que, depuis Jean Hyrcan, les *couples* se composaient toujours d'un Pharisien et d'un Essénien, et, partant de ce point, il a cherché à identifier Iehouda ben Tobaï avec l'Essénien Iehouda dont parle Josèphe, *A. J.* XIII, xi, 2. On aurait compris de la part de cet Asmonéen qu'après avoir abandonné les Pharisiens il eût placé un Sadducéen parmi les deux chefs du sanhédrin; mais pourquoi un Essénien? Et cette hypothèse reposerait sur l'égalité d'un nom aussi usité que celui de Iehouda, qu'on rencontre dans le Thalmud en même temps que chez Josèphe! Selon nous, les Assidéens, comme parti, n'avaient leur raison d'être que dans la lutte avec Antiochus Épiphane et les partisans de Ménélas et d'Alcime, et ils cessèrent d'exister aussitôt que le danger qui menaçait la religion eut disparu.

Comme lien historique, un rapport entre les Esséniens et les anciens Assidéens nous paraît donc arbitraire. Mais il se peut très-bien que, parmi les nombreux noms par lesquels on les a désignés, les Esséniens aient aussi porté celui de *Ḥasidim*. Le Thalmud connaît un livre sous le titre de *Megillat Ḥasidim* (מגילת חסידים, «rouleau des pieux») qui est cité plusieurs fois, *Sifré* sur *Deutéronome*, § 48; j. *Bérachot*, fin; *Ialkout*, I, 873 (dans ce dernier passage par erreur: מגלת סתרים), et d'où il tire toujours le même

verset : יום תעזבני יומים אעזבך. « Si tu m'abandonnes un jour, je t'abandonnerai deux. » A un autre endroit, *Béreschit-rabba*, c. xciv, j. *Theroumot*, viii, 10, il est question d'une *Mischnat Ḥasidim* (משנת חסידים) que le prophète Élie cite à R. Josué ben Lévi, docteur de la première moitié du troisième siècle. Voici ce passage : עולא בר קושב תבעתיה מלכותא ערק ואזל ליה ללוד גבי ר' יושוע בן לוי אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון ליה לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה ר' יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון והוה אליהו זכור לטוב יליף מיתגלי עלוי ולא איתגלי וצם כמיה צומין ואיתגלי אמר ליה ולמסורות אני נגלה אמר ליה ולא משנה עשיתי אמר ליה וזו משנת החסידים. « Ula, fils de Koscheb, fut recherché par le gouvernement. Il prit la fuite et se rendit à Lydda près de R. Josué ben Lévi. On vint alors assiéger la ville et on fit savoir aux habitants qu'on allait la détruire si l'on ne livrait pas le fuyard. R. Josué ben Lévi monta chez Ula, lui fit entendre raison et le livra. Élie, que son souvenir soit béni! avait l'habitude d'apparaître à R. Josué; depuis ce moment, ce prophète ne lui apparut plus. Le rabbin jeûna quelques jours; enfin, Élie reparut. Est-ce que je me montrerai chez des délateurs? dit le prophète. — Mais j'ai agi d'après une mischna! répondit R. Josué. — Est-ce la mischna des Pieux? répliqua Élie [1]. » La mischna que cite le docteur pour sa défense est une baraïta d'après laquelle un Juif dont on demande l'extradition doit être livré plutôt que de laisser tout le monde exposé au danger [2]. Cependant, il se peut bien qu'il ne s'agisse pas dans la réponse d'Élie d'un livre particulier et qu'il ait voulu dire: Si c'est là une mischna, elle n'a pas été composée pour des hommes pieux, qui ne doivent pas, dans l'intérêt de leur propre conservation, vouloir contribuer à la perte d'un homme.

[1] Nous citons d'après j. *Theroumot*; le *Midrasch* présente quelques variantes. Le fuyard y est appelé Ula, fils de Kischer (קיסר).

[2] j. *Throumot*, ibid.

NOTE VII.

Saméas et Pollion dans Josèphe. — Menahem.

Nous avons déjà (p. 148-150) exposé les raisons qui nous déterminent à croire à une confusion dans Josèphe entre Schemaïa et Schamaï, qu'il nomme également *Saméas*, et entre Abtalion et Hillel, qu'il désigne l'un et l'autre par le nom de *Pollion*. Pour Schemaïa et Schamaï, Josèphe était presque dans son droit, puisque les deux noms nous ont paru être identiques. L'erreur serait impossible pour les deux autres docteurs, si Abtalion était la forme hébraïsée de Pollion; mais nous croyons avoir démontré (p. 149, note 1) qu'au contraire ce dernier nom est la réduction grecque d'Abtalion. Bien que le nom de אביטל, que nous avons cité, soit porté dans la Bible (II *Samuel*, III, 4) par une femme, on ne niera pas que, par sa composition, il convient bien mieux encore à un homme. Peut-être est-ce par l'addition de la terminaison יה ou יון, qui se trouve rarement dans les noms propres de femmes, qu'on en a fait un nom masculin. Cette même addition était cause que le mot a été abrégé au commencement et que la syllabe אבי est devenue אב. Nous avons du reste, sans cette influence, אבשלום à côté de אבישלום. Comme en grec les exemples de mots, comme *πτόλεμος* à côté de *πόλεμος*, *πτόλις* à côté de *πόλις*, abondaient, rien ne s'opposait à ce qu'après une aphérèse de l'*alef* (voy. p. 96, note) on ne fît définitivement d'Abtalion, réduit à Btalion ou plutôt à Ptalion, le nom grec parfaitement connu de Pollion.

Chez un auteur aussi peu préoccupé de l'histoire intérieure ou morale de son pays, cette confusion n'a rien d'invraisemblable en elle-même; mais dans les passages relatifs au règne d'Hérode, Josèphe a, plus souvent qu'il ne le dit, profité des «Mémoires» de Nicolas de Damas, qui, écrits en grec, aidaient à son inexpérience de la langue, et les erreurs très-excusables en pareille matière de

l'écrivain païen ont pu passer dans l'ouvrage de l'auteur juif. (Voy. ci-dessus, p. 123, note.) La qualité de Pharisien que Josèphe attache au nom de Hillel, sans la donner à Schamaï, s'accorde très-bien avec notre jugement sur ces deux docteurs (ch. xi). Les *οἱ ἐκείνοις συντριβόντες* (*A. J.* XV, x, 4) sont les nombreux disciples des deux chefs d'école.

La Mischna (*Ḥagiga*, ii, 2) nomme d'abord, à côté de Hillel, un certain Manaḥem, qui «quitta et fut remplacé par Schamaï,» יצא מנחם ונכנס שמאי. Il est bien entendu que la Mischna, faisant de Hillel et de Schamaï deux chefs du sanhédrin, veut dire par là que Menaḥem eut Schamaï pour successeur comme ab-bèt-din ou second dignitaire après le nasi. A notre point de vue, Menaḥem avait peut-être essayé de fonder une école d'après les mêmes principes que soutenait après lui Schamaï. L'identité de ce Menaḥem avec l'Essénien du même nom qui prédit la royauté à Hérode (*A. J.* XV, x, 5) est très-probable (Grætz, III, 178; Schorr, *Haḥaloutz*, VII, 60). Les Thalmuds donnent des raisons différentes à la retraite de Menaḥem; d'après les uns, il aurait abandonné la bonne voie (j. *Ḥagiga*, II, ii, 77 d: ממידה למידה יצא, et dans le même sens, b. *ibid.* 16 b: יצא לתרבות רעה); d'après les autres, il avait, au contraire, été trop loin dans la bonne voie (j. *ibidem.* כנגד פניו); une troisième opinion enfin veut qu'il soit entré dans le service du roi (b. *ibid.* יצא לעבודת המלך). Les deux dernières explications de la Mischna s'appuient sur la même baraïta, un peu altérée par le Thalmud de Babylone: יצא הוא ושמונים זוג של תלמידי חכמים מלובשים תירקי זהב שהשחירו פניהן כשולי קדירה שאמרו להן כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל. «Lui (Menaḥem) et quatre-vingts couples de disciples (ou de savants), vêtus de cuirasses en or, sortirent le visage courroucé (littéralement, noirci comme le fond d'une marmite), parce qu'on leur avait dit: Écrivez sur la corne du bœuf que vous renoncez au Dieu d'Israël.» (Voyez ci-dessus, p. 55, note 1.) A la place de הוא, le Thalmud de Babylone porte: מנחם לעבודת המלך, et la fin depuis שהשחירו manque. On comprend de cette façon que le dernier pense à une expédi-

tion guerrière au sujet d'Hérode, tandis que le Thalmud de Jérusalem parle d'un zèle excessif pour la cause de la religion. Mais tous les deux n'auraient-ils pas appliqué à Menaḥem l'Essénien une histoire qui se rapporte à Menaḥem, fils du fameux Judas le Galiléen et petit-fils de l'Ézéchias, qu'Hérode avait fait exécuter sans jugement? (Voyez Josèphe, *B. J.* II, XXII, 8, et notez surtout les mots *ἀναλάβων τοὺς γνωρίμους*.)

M. le D[r] J. Lévy croit que les Thalmuds, en disant que Menaḥem était entré dans une mauvaise voie, avaient confondu le contemporain de Hillel avec un homonyme mentionné dans les *Actes*, XIII, 1, et élevé avec le tétrarque Hérode. (Voy. *Ozar Nechmad*, III (1860), p. 34.) Dans tous les cas, il est impossible que ce dernier Menahem soit en effet celui dont il est question dans la baraïta.

NOTE VIII.

Les deux premières migrations du sanhédrin. — Lieu où Jésus fut condamné.

Une baraïta nous a conservé le récit suivant sur les derniers jours de R. Ismaël, fils du R. José qui était l'auteur de la chronique de *Séder 'Olam* : כשחלה ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי שלחו לו רבי אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך שלח להם כך אמר אבא ק״פ שנה עד שלא חרב הבית פשטה המלכות על ישראל פ׳ שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית מ׳ שנה עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרין וישבה לה בחנויות « R. Ismaël, fils de R. José, étant tombé malade, on lui fit dire : Rabbi, répète-nous encore deux ou trois choses que tu nous avais communiquées au nom de ton père. Il répondit : Mon père a dit : Cent quatre-vingts ans avant la destruction du temple, la royauté attaqua Israël[1]; quatre-vingts ans avant la destruction du temple, le sol des gentils et les vases en verrerie ont été déclarés impurs; quarante ans avant la destruc-

[1] Voyez pour le sens de פשט על, *Juges*, IX, 33 et 44.

tion du temple, le sanhédrin s'exila (de la salle en pierres taillées), et s'établit dans les bazars.» La première de ces trois dates se rapporte au moment où Jean Hyrcan se détourna des Pharisiens, environ cent dix ans avant Jésus-Christ, ce qui fait, en ajoutant les soixante et dix ans qui s'écoulent entre le commencement de l'ère vulgaire et l'époque de la destruction du temple, un total de cent quatre-vingts ans. (Voyez *Aboda-zara*, 8 b : מאתן ושית הוה ואת אמרת מאה ושמונים אלא עשרין ושית שנין קמו בהימנותיהו בהדי ישראל. «Il y avait cependant deux cent dix ans (entre l'avénement des Asmonéens et la destruction du temple) et tu dis cent quatre-vingts ans? — Mais, pendant vingt-six ans, on est resté en bonne entente avec Israël, etc.»). La seconde date manque avec raison dans certains exemplaires du Thalmud, comme l'a remarqué M. Grætz, III, 575, d'après Serahia Hallevi dans son *Hamâor*. (Voy. aussi ci-dessus, p. 75.) Mais quels sont les bazars ou *ḥanouïot* où s'est rendu le sanhédrin?

Ailleurs, *Rosch-haschana*, 31 a, on énumère en tout dix migrations qu'aurait faites le sanhédrin; la première est celle : מלשכת הגזית לחנות, «de la salle en pierres taillées au bazar,» et la seconde : ומחנות לירושלם, «du bazar à Jérusalem.» Ces bazars n'étaient donc ni au temple, ni dans la ville, et, en effet, nous en trouvons sur le mont des Oliviers, à l'est de Jérusalem. «Deux cèdres, dit le Thalmud (j. *Ta'anit*, IV, 8), se voyaient sur le mont des Oliviers; sous l'un, il y avait quatre échoppes (*ḥanouïot*); où l'on vendait des objets légalement purs; une échoppe fournissait jusqu'à quarante *saa* de colombes chaque mois, ce qui suffisait pour les sacrifices de pigeons de tout Israël» (שני ארזים היו בהר המשחה תחת אחד מהן היו ארבע חנויות של מוכרי טהרות והאחד היו מוציאין ממנו ארבעים סאה גוזלות בכל חדש וחדש ומהן היו מספיקין קינין לכל ישראל)[1]. Un pont, passant au-dessus du Cédron, reliait le temple à cette montagne, qui était considérée comme faisant partie de l'aire du sanctuaire. La vache rousse, par exemple, y fut

[1] Voyez aussi *Midrasch* sur *Echa*, II, 2.

conduite et brûlée (m. *Para*, III, 6). Le ravin étant assez profond pour protéger la ville de ce côté, aucun mur ne la renfermait à l'est, et les prêtres se permettaient d'accomplir certaines pratiques du culte jusqu'à Bethphagé, situé sur le versant ouest de la montagne, parce que la défense de consommer la chair des victimes hors des *murs* de Jérusalem fut limitée, dans cette direction, à la muraille qui s'élevait derrière ce village[1]. Bethphagé se trouvait, du reste, sur la route qui, de Jérusalem, conduisait à Jéricho, et depuis Jérémie, qui était d'Anathot, les prêtres habitaient de préférence ce pays.

Il est probable que les échoppes du mont des Oliviers étaient tenues par des prêtres, et en tout cas pour leur compte. On avait, d'après une mischna, multiplié les cas où les sacrifices des pigeons devaient avoir lieu à un tel point qu'une de ces victimes se vendait jusqu'à un denar d'or. Alors, R. Siméon ben Gamliel, petit-fils de Hillel, s'écria : « Par ce temple ! je ne passerai pas la nuit que les pigeons n'aient baissé à un denar d'argent. » Aussitôt il entra dans le tribunal et enseigna de nombreuses réductions dans ce genre de sacrifice, et « l'on finit par acheter deux pigeons pour deux quarts d'un denar d'argent. » (m. *Keritot*, I, 7.) Le gros revenu que le sacerdoce retirait de la vente des colombes l'avait engagé à en établir un débit sur la montagne du temple même, probablement sous la portique (*Marc*, XI, 15, et les *parallèles*).

Je suis porté à croire que les échoppes ou bazars dont il a été question appartenaient à la famille puissante de Ḥanan. En effet, les sources rabbiniques parlent des « *ḥanouïot* des fils de Ḥanan » (חנויות בני חנן), où pour l'achat des denrées l'on pratiquait des ruses afin d'échapper à certaines charges ou impôts qui pesaient sur les prêtres (j. *Péa*, I, 6). Ces échoppes étaient assez connues à Jérusalem pour qu'on les désignât simplement sous le nom de *ḥanouïot*, et c'est là que siégeait le sanhédrin lorsqu'il eut quitté le sanctuaire. Là, Jésus fut conduit dans la demeure de Caïphe et de

[1] Voyez, entre autres passages, m. *Menahot*, XI, 2, et Partie géographique, s. v. *Bethphage*.

son beau-père Ḥanân, sur le mont des Oliviers même, où il avait passé presque tout son temps depuis son entrée dans la ville. Le récit des évangélistes s'accorde parfaitement avec notre supposition, et il est superflu de remarquer que le Ἄννας des Évangiles (*Luc*, III, 2), le Ἄνανος de Josèphe et le Hanan du Thalmud désignent la même personne.

Nous possédons encore une donnée importante qui semble confirmer l'identité des ḥanouïot où siégeait le sanhédrin avec celles des fils de Hanan. C'est une baraïta ainsi conçue : חרבו חנויות בני חנן שלשה שנים קודם לארץ ישראל וגו׳ «Les échoppes des fils de Ḥanan furent détruites trois ans avant la destruction du temple, etc.» (*Sifré* sur *Deutéronome*, § 105; j. *Péa*, I, 6.) Cette date est exacte puisqu'elle coïncide avec le meurtre de Hanan et la révolte des Juifs contre les Romains. Les biens de ces pontifes détestés furent probablement saccagés par la multitude soulevée, et le sanhédrin retourna en même temps à Jérusalem dans l'intérieur de la ville.

NOTE IX.

Jésus et Ben Sotada.

Le procédé decrit ci-dessus, p. 204, se lit m. *Sanhédrin*, VII, 10, et plus clairement dans la baraïta suivante, מכמינין עליו שני עדים בבית הפנימי ומושיבין אותו בבית החיצון ומדליקין את הנר על גביו כדי שיהו רואין אותו ושומעין את קולו, «On cache (pour épier le séducteur) deux témoins dans une chambre au fond, et l'on place l'accusé dans la chambre extérieure; on laisse une lumière brûler près de lui pour qu'on puisse en même temps le voir et entendre sa voix». Cette procédure étrange, qu'on a qualifiée avec raison de guet-apens judiciaire, est inspirée par le désir qu'éprouvaient les juges de se procurer à tout prix la conviction inébranlable de la culpabilité avant de frapper. Si elle a été suivie à l'égard de Jésus comme le Thalmud semble le prétendre, un faux disciple aurait

accepté la triste mission de faire parler son maître, tandis que deux personnes, mises aux écoutes, seraient allées porter ensuite devant le tribunal les aveux qu'elles avaient entendus. On ne saurait nier que le rôle donné au traître dans cette façon de présenter les choses ne se comprenne mieux que celui que les Évangiles attribuent à Judas Ischariot (*Matthieu*, XXVI, 47-50, 59-60, et les *parallèles*). On peut se demander, d'après le récit évangélique, comment il se faisait que la personne de Jésus, dont les discours avaient eu un si grand retentissement à Jérusalem et avaient attiré et étonné le peuple, ne fût pas mieux connue des gens du pontife envoyés pour s'en saisir? Il est encore difficile de s'expliquer comment ces rapports peuvent parler de faux témoins subornés par les Juifs, puisque Jésus confirma lui-même leur déposition?

Mais ce procédé a-t-il été, en effet, suivi envers Jésus? Les Thalmuds nous disent qu'on a ainsi agi à l'égard de Ben Sotada, et l'on a supposé généralement que ce nom cachait celui de Jésus. Comment? quel rapport existe-t-il entre ce prétendu sobriquet et le nom réel? Pourquoi le nom de Jésus, qui se trouve vingt fois dans les Thalmuds (dans les éditions non expurgées, bien entendu), aurait-il été dans une occasion remplacé par le pseudonyme de Ben Sotada? Cette question reste encore sans réponse, et cependant l'erreur et la confusion semblent remonter bien haut. Examinons les passages!

Dans j. *Sanhédrin*, VII, 16[1], où on lit, à la suite de la procédure décrite au commencement de cette note, les mots, כך עשו לבן סוטדא בלוד והכמינו עליו שני תלמידי חכמים והביאוהו לבית דין וסקלוהו, « ainsi l'on fit pour Ben Sotada à Lydda, on cacha, pour l'épier, deux savants, puis on l'amena devant le tribunal et il fut lapidé, » rien ne trahit encore la pensée qu'il puisse être question de Jésus, puisque dans ce cas on n'aurait pas seulement déguisé le nom de la personne, mais on aurait encore mis Lydda pour Jérusalem et changé l'exécution par le crucifiement en celle de la lapidation.

[1] Voyez aussi j. *Iebamot*, XVI, 6.

Le Thalmud de Babylone (j. *Sanhédrin*, VII, 67 a) remplace tout ce qui se trouve après le nom de Ben Sotada par les mots, ותלאוהו בערב פסח, «et on le pendit à la veille de Pâques;» dans cette addition perce évidemment déjà l'idée d'une confusion avec Jésus. Enfin la confusion paraît complète dans la discussion qui s'engage ensuite au même endroit : בן סטדא בן פנדירא הוא אמר רב חסדא בעל סטדא בועל פנדירא בעל פפוס בן יהודה הוא אלא אימא אמו סטדא אמו מרים מגדלא נשי הואי כדאמרי בפומבדיתא סטתא דא מבעלה. «Pourquoi le nom de Ben Sotada, puisque c'était le fils de Pandéra? R. Ḥasda dit : Le mari s'appelait Sotada, tandis que celui qui eut un commerce illicite avec la mère se nommait Pandéra. — Mais le mari était Papos ben Ieḥouda? Il faudra supposer que Sotada fut le nom de la mère. — Mais sa mère était Marie, la coiffeuse des femmes? (Elle portait en même temps le nom de Sotada) dans le sens de la locution usitée à Pombédita : Une telle dévie (*satata da*) de ses devoirs envers son mari.» Nous connaissons un contemporain de R. Gamliel II et de R. Josué, nommé *Iehouda ben Papos* et réputé comme un homme d'une grande piété (j. *Berachot*, II, 9, et j. *Baba-bathra*, V, 1). R. Méir, qui brillait au milieu du IIe siècle, cite ce même Iehouda ben Papos, comme un homme tellement irrité par la conduite légère de sa femme «qu'il lui ferma sa porte,» זה יהודה בן פפוס שנעל את הדלת בפני אשתו (*Bamidbar-rabba*, c. IX). Nous croyons reconnaître ici le père putatif de Ben Sotada, et nous supposerions volontiers que, dans le passage cité de b. *Sanhédrin*, il faut lire Iehouda ben Papos à la place de Papos ben Iehouda. Dans ce cas, on confondait à Babylone, chez R. Ḥasda, au milieu du IIIe siècle, deux faits analogues, mais distincts, dont l'un était la condamnation pour séduction de Jésus, fils de Marie et de Panthera[1] à Jérusalem, et l'autre la condamnation, pour le même péché, d'un fils de Iehouda ben Papos et de Sotada à Lydda. Embarrassé par quatre noms qui ne pouvaient désigner, à son avis, que deux personnes, le fameux docteur s'en tire en faisant

[1] Voyez Origène, *Contra Celsum*, I, 28 et 33. j. *Aboda-zara*, II, 2. L'orthographe du Thalmud varie entre Bandéra et Pandéra.

de Iehouda le mari, de Panthera le séducteur, et de Marie la mère[1], qui, après sa faute, reçut le sobriquet de *Sotada.*

Nous rencontrons encore ailleurs (j. *Sabbat*, XII, 4 et b. *ibid.* 104 b) le même Ben Sotada dans les circonstances suivantes. On avait décidé qu'on ne profanait pas le sabbat en se marquant la peau avec une sorte d'écriture; R. Éliézer fait alors l'objection : «Mais Ben Sotada n'a apporté ses sortiléges d'Égypte que de cette façon? On lui répond : Est-ce qu'à cause d'un fou nous châtierions un grand nombre d'hommes sensés?» R. Éliézer, qui enseignait à Lydda, dans la ville où Ben Sotada fut exécuté, fut à même de savoir ce qui s'y passait et connaissait peut-être, à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle, Ben Sotada, un de ces imposteurs qui ne manquaient, à cette époque, ni en Samarie, ni en Judée. Tous avaient fait leur voyage en Égypte, pays qui était considéré alors comme la patrie de la magie[2].

Je crois qu'après ce que nous venons de dire on reconnaîtra avec nous que, quelque temps avant ou après la destruction du temple, il y eut à Lydda l'exécution d'un faux prophète, Ben Sotada, qu'on a plus tard confondu mal à propos avec Jésus. Certainement, l'autorisation d'un gouverneur romain, sous un prétexte ou sous un autre, a été demandée et obtenue par les juges; il la fallait bien pour Jésus, et pour Étienne, qui fut lapidé comme Ben Sotada. Pour le droit en lui-même, la catastrophe de la prise de Jérusalem n'y changeait absolument rien[3].

[1] Marie, la mère de Jésus, est encore confondue dans ce passage avec Marie Magdalène, dont le surnom est expliqué par le sens de *coiffeuse* un des sens du mot *magdala*, au lieu d'être interprété par «originaire de Magdala.»

[2] Voyez ci-dessus, p. 361, note 1.

[3] Nous avons déjà fait observer, ci-dessus, p. 203, note 1, la différence entre une exécution romaine et une exécution juive. Cette dernière étant infiniment plus douce, on peut s'étonner que Pilate, qui, selon les Évangiles voulait du bien à Jésus, n'ait pas préféré le livrer aux Juifs, qui l'auraient lapidé comme ils lapidèrent, deux ans plus tard, Étienne, plutôt que de l'exposer aux horreurs du crucifiement. L'opposition que fait Pilate en cette occasion au sanhédrin des prêtres a encore lieu de surprendre, si l'on songe à l'accord parfait qui régnait évidemment entre le procurateur et la famille de Caïphe (ci-dessus, p. 201).

NOTE X.

Éléazar, fils de Hanania.

Après l'acte de vengeance qu'Éléazar accomplit sur Menahem et sa bande, les meurtriers de son père (voyez, p. 260), le nom de ce prêtre ne se retrouve dans l'histoire de la guerre juive qu'une fois encore, savoir, au moment où le gouvernement conservateur qui se forma à Jérusalem après la défaite de Cestius organisa la défense du pays. Éléazar fut alors envoyé comme gouverneur dans l'Idumée ou la contrée méridionale de la Palestine. Pour être agréé par le conseil suprême siégeant à Jérusalem, il fallait descendre d'une bonne famille pontificale, si c'était possible, et avoir l'esprit assez conciliant pour ne pas repousser tout à fait une entente avec Rome, si l'occasion s'en présentait.

Nous pouvons présumer quels étaient les obstacles qu'Éléazar rencontra dans sa mission, moitié pacifique, moitié belliqueuse. Il disparaît bien vite de la scène, de même que ses collègues du parti modéré dans les autres provinces; ils sont obligés de céder partout la place aux patriotes plus entreprenants et plus avancés dans leurs opinions politiques; dans l'Idumée, on nous nomme comme les successeurs d'Éléazar, Jacob, fils de Sòsa, et Siméon, fils de Kathla (*B. J.* VI, I, 8; II, 6). Josèphe, qui fut choisi en même temps qu'Éléazar et qui eut pour sa part la Galilée, sut se maintenir dans sa province contre Jean de Gischala, qui y représenta le parti de la résistance. Nous avons eu souvent occasion de faire remarquer combien Josèphe mérite peu de confiance pour ce qu'il raconte de cette lutte suprême de ses coreligionnaires; il est encore plus suspect dans la partie de son histoire à laquelle sa propre personne est mêlée. Nous avons dit (p. 271) pourquoi nous sommes convaincu que le caractère de Jean a été travesti par les calomnies de son ennemi.

Éléazar est appelé par Josèphe *νεανίας θρασύτατος*, « un jeune

homme fort téméraire," lorsqu'il abolit le sacrifice pour l'empereur. Son exaltation et sa première effervescence s'étaient donc depuis singulièrement calmées. Mais ce n'est pas une raison pour supposer que le gouverneur de l'Idumée ne fût pas le même que le prêtre naguère révolutionnaire. Ce changement s'explique, si «l'intendant du temple» (*σΊρατηγῶν τότε*), fils du riche Ḥanania (ci-dessus, p. 260), tout en appartenant à une famille aristocratique, et exposé d'adord aux taquineries des sicaires, s'était laissé néanmoins, pendant un instant, entraîner par les sentiments d'indignation que la conduite brutale de Florus inspirait alors à une partie des habitants de la ville sainte. Averti par les excès auxquels se livrait Menahem, et particulièrement par la mort violente de son propre père, Éléazar abandonne les zélotes, et semble, par sa naissance, par ses malheurs et par sa modération actuelle, offrir des garanties suffisantes aux hommes qui dirigent les affaires à Jérusalem.

Il importe d'ajouter qu'il ne faut pas prendre trop à la lettre le mot *νεανίας*, «jeune homme,» dont se sert Josèphe. Il l'emploie aussi (*B. J.* IV, IX, 3) en parlant de Siméon ben Giora. Il désigne probablement de cette façon tous ceux qui sont assez imprudents pour se lancer, sans calculer, dans les hasards d'une guerre avec les Romains. On comprend ainsi mieux le poste qu'occupait Éléazar, l'autorité qu'il exerce dans l'enceinte du temple et le changement qui se fait dans sa conduite.

Le père d'Éléazar est toujours qualifié de grand prêtre et doit avoir occupé cette dignité, car je ne sache pas qu'on ait surnommé ainsi un homme riche et influent parce qu'il descendait d'une famille pontificale; il n'y aurait plus eu alors moyen de distinguer le pontife en fonction. Autant qu'on peut établir l'usage à cet égard chez Josèphe, dans les Évangiles et dans les Thalmuds, on n'emploie que le pluriel *οἱ ἀρχιέρεις*, בני כהנים גדולים, pour les races pontificales, et *εἷς τῶν ἀρχιέρεων*, pour un membre de ces familles. (Voyez particulièrement *B. J.* II, XX, 4.) Nous ne connaissons qu'un seul Hanania qui ait été grand

prêtre, c'est le fils de Nedebaï, qui fut, par conséquent, le grand-père d'Éléazar.

D'après ce que nous venons de dire, il nous est impossible de nous ranger à l'avis de M. Grætz, qui voudrait identifier cet Éléazar avec celui qui avait pour père Ḥanania ben Ḥiskia, et qui prêta sa salle à la réunion des Schamaïtes, qui établirent les dix-huit mesures contre les païens (ci-dessus, p. 272); car, si la suppression du sacrifice pour l'empereur figure parmi ces mesures, cette circonstance prouve seulement que l'ordonnance rendue par l'intendant du temple insurgé a été confirmée par les docteurs, et, comme nous dirions, régularisée. Nous pensons aussi que, dans le cas où l'intendant du temple Éléazar aurait été à la fois patriote zélé et savant exégète comme l'était le petit-fils de Ḥiskia, Josèphe n'aurait pas manqué d'ajouter, pour le moins une fois, cette seconde qualité à son nom. On peut comparer à cet égard les passages où Josèphe parle de Judas le Galiléen, qu'il désigne encore comme *σοφιστὴς δεινότατος* (*B. J.* II, XVII, 8), en racontant les menées de son fils Menaḥem. (Voyez du reste note I.)

NOTE XI.

Jugement de Josèphe sur Siméon ben Gamliel.

Il ne peut pas entrer dans notre pensée de soumettre ici l'exposition de la guerre juive par Josèphe à une critique sévère et détaillée. Malgré les reproches bien mérités qu'on peut adresser à cet historien et que nous ne lui avons pas épargnés dans le cours de ce travail, nous devons être heureux que, en l'absence d'autres sources, ses ouvrages aient conservé les souvenirs d'une lutte mémorable entre toutes, qui, sans eux, seraient complétement perdus pour nous. Nous allons cependant donner un exemple frappant de la façon dont Josèphe fait plier les faits historiques au besoin qu'il éprouve de disculper sa personne.

Josèphe exquisse à grands traits les portraits de deux figures imposantes du vieux Hanan (*B. J.* IV, v, 2) et de Siméon ben Gamliel, l'arrière petit-fils de Hillel (*Vita*, 38). Il les loue sans restriction : ce sont des hommes honorables et justes, doués d'une haute raison, et tous deux, s'ils avaient été écoutés, auraient pu, par leur esprit conciliant, rétablir les affaires de leur patrie menacée. On comprend parfaitement de la part du gouverneur de la Galilée cet éloge de la modération. Mais comment s'expliquer que ces mêmes hommes se soient laissé corrompre par les messagers de Jean de Gischala? Qui voudrait croire que Siméon ben Gamliel, l'ami de Jean, ait consenti à leur servir de conseiller et d'intermédiaire pour faire accepter à Hanan les riches présents offerts par l'ennemi de Josèphe, et accueillir favorablement les plaintes de ce patriote (*Vita*, 38, 39)? C'est qu'il fallait tromper le lecteur sur les vrais motifs qui avaient changé l'opinion des chefs à Jérusalem à l'égard de leur subordonné à Tibériade; il fallait calomnier Hanan et Siméon pour effacer les soupçons graves qui planaient sur le caractère plus que douteux de Josèphe. Nous avons déjà parlé de Siméon (p. 271.) Mais quelle différence entre Ḥanan, qui donne sa vie pour le salut de son pays, et l'homme qui se traîne derrière l'armée des Romains et qui, lorsque le temple est consumé par les flammes, songe, au milieu du malheur public, à se faire gratifier, par le vainqueur, de terres situées dans la plaine, en échange de celles qu'il avait possédées dans les environs de Jérusalem, qui, à cause des légions, par lesquelles le pays était occupé, n'avaient plus aucune valeur! (Voyez *Vita*, 76; M. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, p. 417.)

NOTE XII.

Le *Sicaricon*.

Ce mot se lit m. *Gittin*, v, 7: לֹא היה סִיקְרִיקוֹן ביהודה בהרוגי

המלחמה מהרוגי המלחמה ואילך יש בו סיקריקון כיצד לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל מבעל הבית וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים.....זו משנה ראשונה בית דין של אחריהם אמרו נותן לבעלים רביע.... «Le *sicaricon*, ou le droit de revendication à l'égard des biens achetés des sicaires, n'existait pas dans la province de la Judée lorsque les propriétaires avaient été tués pendant la guerre; mais pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, ce droit subsiste. Comment ce droit s'exerce-t-il? Si l'on a acheté d'abord d'un sicaire et ensuite du vrai propriétaire, l'achat est nul; si l'on a acheté du propriétaire et ensuite du sicaire, l'achat est valide..... C'est la décision de la première mischna. Le tribunal postérieur décide (que l'acheteur peut valider l'acte de vente) en donnant au propriétaire un quart (en sus du prix qu'il avait payé au sicaire).» La Tosefta (*Gittin*, v.) donne comme cause de l'abolition temporaire du droit de revendication dans la province de la Judée «le besoin de repeupler le pays» (מפני יישוב המדינה). La même raison se retrouve j. *Gittin*, v, 7 : נמנעו מליקח התקינו שלא יהא סיקריקון ביהודה, «comme on s'abstenait d'acheter, on ordonna que le droit de revendication serait supprimé en Judée.» Il ne fut jamais aboli en Galilée d'après ce que déclare la Tosefta expressément, et comme on peut le conclure du mot ביהודה, «dans la province de Judée,» dont se sert la Mischna.

Le mot *sicaricon*, dont l'origine de σικάριος (du latin *sica*) n'est pas douteuse, mais qui n'existe pas sous cette forme en grec, est une de ces dérivations que le patois des Juifs et des Syriens de la Palestine se permettait quelquefois. Il est employé, dans la mischna que nous avons citée, une fois pour le droit de revendication à exercer contre les acheteurs, et ensuite, à la place de סקרין (voy. ci-dessus, p. 280, note), pour les sicaires. Il ne paraît pas douteux non plus qu'on n'entendait pas, par les sicaires, précisément le parti qui fut ainsi nommé pendant la guerre de l'indépendance contre Vespasien et Titus; on désignait par ce nom, plus généralement, tous ceux qui, Juifs ou Romains (voy. *B. J.* VII, vi, 6), s'étaient approprié les terres en les arrachant violemment aux

propriétaires légitimes. Seulement, la terreur que les sicaires avaient répandue dans le pays avait pour conséquence que leur nom reçut cette acception plus large.

M. Grætz (III, 335, et IV, 24) définit le *sicaricon* comme la mesure exceptionnelle destinée à suspendre le droit de revendication; ce qui paraît contraire à la vérité. Il a ensuite consacré (IV, 422) une note spéciale au *sicaricon*, dans laquelle il semble adopter notre explication de ce mot sans s'apercevoir que le *sicaricon* ne peut pas être à la fois le droit de la revendication et la suppression de ce droit. M. Grætz est encore dans l'erreur en établissant une différence de fait entre le Thalmud de Jérusalem et celui de Babylone et en prétendant que ce dernier n'admettait pas la distinction entre la Judée et la Galilée. Nous avons déjà dit que cette distinction se trouvait implicitement dans la Mischna. La seule différence qu'on remarque entre les deux Thalmuds concerne le motif qu'ils donnent l'un et l'autre pour la suspension du *sicaricon.* La raison empruntée au besoin qu'éprouvaient les rabbins de repeupler le pays désert était trop simple pour suffire aux docteurs de Babylone; ils en inventent une autre infiniment plus ingénieuse, mais certainement moins vraie, et ils soutiennent que, pendant la guerre, la frayeur inspirée par les Romains et les autres usurpateurs qui s'étaient emparés du sol fut telle, que les propriétaires légitimes durent perdre tout espoir de rentrer dans la jouissance des terres enlevées; ce qui constituait de leur part une sorte de renonciation en faveur des nouveaux acquéreurs.

Le terme de *sicaricon*, malgré la signification étendue qu'il a reçue, prouverait, par son rapport incontestable avec le nom de *sicaires*, que la guerre dont il est question dans la Mischna est celle de Vespasien et de Titus. Les deux décisions différentes que donne le paragraphe et dont la première est attribuée à la « première Mischna, » semblent conduire au même résultat, puisqu'on désigne habituellement ainsi les halachot qui sont antérieurs à l'époque d'Akiba ou aux guerres de Trajan et d'Adrien. Si donc la Galilée n'était pas comprise dans la mesure tutélaire que les

rabbins avaient adoptée, il faudrait croire que cette province, livrée par Josèphe aux Romains, avait reçu rapidement une nouvelle réorganisation, et qu'au moment de la destruction de Jérusalem, la sécurité y était déjà complète.

Cependant, il y a des raisons qui militent en faveur de la guerre d'Adrien. D'abord, la différence que la Mischna établit entre la Judée et la Galilée ne se comprend parfaitement qu'à cette époque, et vient même à l'appui de l'opinion que nous avons émise, et d'après laquelle l'action principale sous Adrien aurait eu lieu dans le sud de la Palestine. Puis, de cette facon seulement le changement qu'on a introduit plus tard dans la législation antérieure peut s'expliquer. En effet, Antonin le Pieux avait déjà abrogé les lois de persécution, édictées par Adrien. Mais R. Iehouda Hannasi avait des rapports de grande intimité avec l'un des Antonins et en profitait sans doute pour obtenir un adoucissement aux lois contre la visite des lieux saints. Le sud put donc de nouveau se repeupler des Juifs, et, la sécurité des achats et des ventes s'étant accrue, on chercha les moyens de les valider.

NOTE XIII.

Le *Canon* de Josèphe.

Josèphe, dans son livre *Contra Apionem*, I, 2, parle de vingt-deux livres sacrés qui composaient la Bible. Ce sont les cinq livres de Moïse, treize livres de Prophètes et quatre renfermant des hymnes et des préceptes utiles pour la vie. M. Treuenfels, dans la *Litteraturblatt des Orients*, tomes X et XI, et M. Reuss dans la *Nouvelle revue théologique*, IV (1859), 284, ont cherché à adapter ce compte de Josèphe aux vingt-quatre ouvrages qui composent les Écritures de l'Ancien Testament. Nous pensons que l'historien juif réunissait Ruth avec les Juges, et les Lamentations de Jérémie avec ses prophéties; puis il ajoutait, aux neuf volumes qui forment la

seconde section de la Bible hébraïque, Ezra et Néhémie, Daniel, Ester et les Chroniques, à cause du sujet historique que traitent ces quatre livres, ce qui complète le nombre des treize. La troisième section de Josèphe, enfin, comprenait probablement, en dehors des Psaumes, des Proverbes et de Job, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, deux opuscules attribués à Salomon, dont l'admission dans le Canon a été également contestée et qui, malgré la différence de leur sujet, paraissent avoir été réunis en un seul volume.

Un passage de Josèphe qui a été souvent cité à l'occasion du canon, et qu'on n'a pas encore expliqué d'une manière satisfaisante, se lit *A. J.* X, v, 1. Après avoir raconté que le prophète Jérémie avait prédit le malheureux sort de Jérusalem, Josèphe continue : « Jérémie ne fut pas le seul qui l'annonça d'avance au peuple, mais aussi le prophète Ézéchiel, *ὃς πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατελίπεν*, qui le premier écrivit et (nous) laissa deux livres sur ces événements. » Cette priorité qu'on a accordée à Ézéchiel, et qui est contraire à la vérité, a étonné avec raison tous les commentateurs. Nous croyons que Josèphe se charge lui-même de résoudre cette difficulté. Il raconte plus loin (vi, 3) qu'Ézéchiel avait été emmené en captivité « jeune encore » (*παῖς ὤν*); puis, après avoir parlé des prophéties de Jérémie, il dit: *προεφήτευσε δὲ καὶ Ἰεζηκίηλος ἐν Βαβυλῶνι*, « Ézéchiel aussi fut prophète, mais à Babylone ». Il semble donc qu'il faut sous-entendre ou suppléer après *πρῶτος* les mots *ἐν Βαβυλῶνι*, et traduire : « qui le premier *à Babylone* écrivit, etc. » On comprend ainsi mieux ce que Josèphe ajoute ensuite : « Tous les deux étaient de la race sacerdotale, mais Jérémie *passa son temps à Jérusalem*, depuis la treizième année du règne de Josias jusqu'à la destruction de la ville et du temple. » Ce n'est qu'en rétablissant les mots « à Babylone » dans la phrase relative à Ézéchiel qu'on s'explique l'observation que Josèphe fait sur le séjour de Jérémie à Jérusalem.

Les *deux* livres d'Ézéchiel dont parle Josèphe ont provoqué plusieurs solutions (Havercamp sur *Josèphe*, I, p. 520, note *l*). On pourrait bien penser aux parties de notre Ézéchiel dont parle le

Thalmud, en disant que «le commencement de son livre s'occupait de la destruction et de la fin de la consolation» (יחזקאל רישיה חורבנא וסיפיה נחמתא, *Baba-bathra*, 14 b). Mais ne pourrait-on pas supposer que le mot précédant *βιϐλία*, s'étant trouvé dans un manuscrit à la fin d'une ligne sans l'avoir remplie, on avait, selon l'habitude des copistes, emprunté la première lettre de *βιϐλία*, c'est-à-dire le *β* pour remplir la lacune et qu'un nouveau copiste, trompé surtout par le pluriel de *βιϐλία*, et ayant pris la lettre *β* pour l'indication du nombre deux, avait écrit *δύο* au complet? Notre texte, ainsi rétabli, voudrait donc dire qu'Ézéchiel écrivit le premier des prophéties à Babylone. On trouve *βιϐλία* employé par notre auteur même dans le sens des diverses prophéties, *A. J.* X, xi, 7; car Daniel aussi, dont on parle dans ce passage, n'a laissé dans notre canon qu'un seul volume.

NOTE XIV.

Le sacrifice après la destruction du temple.

On a vivement agité la question si, après la destruction du second temple par Titus, on a encore sacrifié, et surtout si l'on a conservé le sacrifice de l'agneau pascal[1]. On a cité avant tout m. *Pesaḥim*, vii, 2, d'après laquelle «R. Gamliel donna à son esclave Tabi l'ordre de rôtir pour lui l'agneau pascal sur un gril» (מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה). Si le Gamliel en question était celui de Iabné, il serait prouvé que la cérémonie de l'agneau pascal fut continuée dans l'exil. Mais peut-on s'imaginer qu'un fait aussi important accompli par le patriarche n'ait laissé dans nos sources aucune autre trace que cette

[1] MM. Friedmann et Grætz, dans les *Theologische Jahrbücher* de Baur et Zeller, vii, (1848), p. 338-371. — Plusieurs articles de M. Friedmann et de M. Friedenthal, dans le *Litteraturblatt des Orients*, année 1859. — J. Wiesner, dans le *Ben Chanania*, IX, (1866), p. 272-273.

relation accidentelle? Saurait-on admettre que, l'autel fût-il même, par impossible, resté debout au milieu de la dévastation générale, les Juifs eussent pu monter à Jérusalem pour y célébrer la Pâque, sous les yeux de la dixième légion, que l'empereur y avait laissée pour veiller sur les ruines de la ville et du sanctuaire? (*B. J.* VII, I, 2.) Comment, enfin, concilier un fait semblable avec les paroles de Josué et de Ioḥanan ben Zacaï, citées ci-dessus (p. 314), et qui supposent toutes la suppression complète du service du temple? Nous pensons donc que le Gamliel dont il est question dans la Mischna est le premier de ce nom ou Gamliel l'Ancien. Si nous rencontrons souvent un Tabi comme esclave de Gamliel II, il se peut très-bien qu'on ait eu dans la famille de Hillel l'habitude d'appeler de ce nom les serviteurs attachés à la personne du maître même. Le second Gamliel avait bien aussi une servante qui s'appelait Tabita (*Vayyikra-rabba*, c. XIX)[1]. Mais le temps qui sépare la mort de Gamliel Ier de l'entrée en fonction de Gamliel II n'est pas assez long pour que le même Tabi, qui, jeune encore, avait reçu les ordres du grand-père, ne pût, à un âge avancé, être l'esclave aimé du petit-fils. La façon dont Gamliel II parle de Tabi à différents endroits du Thalmud fait penser immédiatement à un esclave par lequel ou avec lequel il a été élevé. D'après m. *Berachot*, II, 7, R. Gamliel reçut, contrairement aux habitudes juives, des témoignages de condoléance lors de la mort de Tabi (וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין); ce qui fait supposer que l'esclave était plus âgé que le maître.

Un autre passage qu'on a allégué en faveur d'une continuation du sacrifice se lit m. *Eduïot*, VIII, 6 : «D'après ce que j'ai entendu dit R. Josué, on peut sacrifier même sans temple» (שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית). Ces paroles n'expriment évidemment qu'une opinion théorique qui s'appuie sur *Ezra*, VI, 20, où il est raconté que les Juifs arrivant à Jérusalem tuaient l'agneau pascal avant qu'on eût élevé les murs du temple. On comprendrait difficilement

[1] *Tabi* signifie le mâle de l'antilope, et *Tabita*, la femelle. Le nom de Ταβιθά se rencontre aussi *Actes*, IX, 36.

comment Josué, qui avait vu la destruction du temple, et vivait après cette catastrophe à quelques lieues seulement de Jérusalem, avait besoin de l'apprendre par autrui, si le fait qu'il raconte avait eu lieu réellement. Cette dernière observation garde toute sa valeur à l'égard de ceux qui lisent dans notre mischna : שמעתי שהיו מקריבין, « j'ai entendu qu'on *sacrifiait*, etc. » On ne saurait nier d'après cette version que R. Josué ne parle d'un événement; mais alors il s'agit du temple d'Ezra, comme pensent les commentateurs, ou bien, peut-être, de celui d'Hérode. Nous avons vu (ci-dessus, p. 153) que ce roi, pour élever les nouvelles constructions, avait fait démolir l'ancien édifice, ce qui avait jeté une certaine inquiétude dans la population de Jérusalem, et l'on pouvait même se demander si, dans ces circonstances, il était permis de sacrifier. A ce temps peuvent aussi se rapporter les paroles d'Éliézer qui précèdent celles de Josué : « J'ai entendu que, pendant qu'on bâtissait le temple, on mettait des rideaux, etc. »

Enfin, M. Geiger (*Urschrift*, 152), cite le passage suivant de *Mechilta* sur *Exode*, XVIII, 27 : מעשה באחד שהקריב קרבן מבני שותי מים ויצאת בת קול מקדשי הקדשים ואמרה מי שקבל קרבנותיהם במדבר הוא יקבל קרבנותיהם בשעה זו. « Un des buveurs d'eau (de ceux qui s'abstenaient du vin) fit un sacrifice, et aussitôt une voix mystérieuse sortant (des décombres) du Saint des Saints, déclara : Celui qui accueillit les sacrifices d'Israël dans le désert les accueille aussi maintenant. » Certes, Geiger a raison de rapporter le fait à une époque après la destruction du temple. Mais, si ce fait est vrai, il est isolé, et prouverait tout au plus qu'un de ces hommes qui, après la destruction du temple, menaient une vie de deuil et d'abstinence (voy. ci-dessus, p. 292), s'était risqué jusqu'à sacrifier sur les ruines du sanctuaire et avait cru que sa conduite était approuvée. R. Josué, qui blâmait sévèrement les jeûnes continuels (*ibid.* note 2), n'approuvait certes pas davantage ces sacrifices. D'après *Abot derabbi Nathan*, c. IV, Josué s'étant plaint de la dévastation du temple, Iohanan b. Zacaï lui fit cette belle réponse : « Ne t'attriste pas, mon fils! il nous reste un moyen d'expier nos péchés

qui vaut bien l'autre, la charité. Je veux la charité plutôt que le sacrifice, dit l'Écriture (*Osée*, vi, 6), » בני אל ירע לך יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח.

NOTE XV.

Akabia ben Mehalalel et son fils.

D'après m. *Eduïot*, v, 7, le fils d'Akabia pria son père de le recommander avant sa mort à ses collègues. Akabia refusa. « As-tu trouvé que je me sois rendu coupable de quelque mauvaise action? reprit le fils? — Non, répondit le père, mais ta conduite t'approchera d'eux, de même que ta conduite peut t'en éloigner. » On voit que le fils éprouva de l'inquiétude sur les conséquences que l'excommunication de son père pouvait avoir pour lui, et la conduite des docteurs à l'égard du cercueil d'Akabia semblait la justifier.

Nous croyons que ce fils se nommait Isée (איסי), une des formes que prend le nom de Joseph[1]. Une baraïta, qui est souvent répétée dans les Thalmuds, est ainsi conçue : הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו. « Joseph de Houtzel est le même que Joseph le Babylonien, qu'Isée ben Iehouda, qu'Isée ben Gour-Ariéh, qu'Isé ben Gamliel, qu'Isée ben Mehalalel. Quel était son véritable nom? Il s'appelait Isée ben Akabia. » (*Pesaḥim*, 113 b; *Ioma*, 52 a et b; *Nidda*, 36 b; cf. j. *Baba-kamma*, iii, 7 et b. *ibid.* 32 a). M. I. H. Weiss, dans son édition de la *Mechilta* (Wien, 1865), p. xxix, a déjà reconnu l'identité, 1° entre *de Houtzel* et *le Baby-*

[1] Nous avons déjà vu plusieurs exemples du nom ״יוסי״ pour ״יוסף״. Le changement de ״יוסי״ en ״איסי״ s'explique par l'habitude des Syriens de ne pas prononcer le *yod* lorsque cette consonne est pourvue de la voyelle *i*. De là nous prononçons *Israël* de préférence à *Yisraël*. Voyez encore, à l'appui de cette identité, *Baba-metzia*, 85 a : ר״ש בן איסי בן לקוניא pour ר״ש בן יוסי וגו׳. Peut-être איסי se transformait-il aussi en אסי; nous pensons du moins que רב (l. ר׳) אסי דהוצל, mentionné *Kiddouschin*, 58 b, est le même que ר׳ יוסי בר יהודה, dont il professe l'opinion.

lonien, la ville de Houtzel étant parfaitement connue en Babylonie; 2° entre *Iehouda* et *Gour-Ariéh* (le lionceau), sur la base de *Genèse*, XLIX, 9[1]; et 3° entre *Gamliel* et *Mehalalel*, qui est cependant moins évidente. Mais si nous prenons pour guide le nom de Mehalalel, qui ne se retrouve nulle part ailleurs que pour le père d'Akabia, nous reconnaîtrons que nous avons affaire au fils cauteleux du docteur excommunié. Il cesse d'abord de se nommer d'après son père, *ben Akabia*, que la baraïta donne comme son nom exact, et s'appelle ensuite d'après son grand-père. Comme il craint encore, il choisit le nom de Gamliel, qui ressemble quelque peu à celui de Mehalalel et qu'il trouva peut-être aussi parmi ses ancêtres. Il en était probablement de même pour les deux autres noms, Iehouda et Gour-Ariéh[2], qui de tout temps ont été confondus chez les Juifs et adoptés indifféremment l'un pour l'autre.

Si notre supposition était exacte, Akabia aurait été Babylonien, et la pensée de prendre de ce pays l'ab-bèt-din, qui s'exécutait plus tard pour R. Nathan, surnommé le Babylonien (*Horaiot*, 13 b), serait déjà indiquée dans la proposition qu'on fit au fils de Mehalalel quelque temps auparavant. On pourrait même voir dans la conduite sévère des rabbins une trace de la jalousie qui de tout temps a existé entre les savants de la Palestine et ceux de Babylone. L'époque que nous avons assignée à Akabia recevrait aussi une nouvelle confirmation, puisque l'âge d'Isée ben Iehouda ou d'Isée le Babylonien n'est pas douteux (*Gittin*, 67 a; *Menahot*, 18 a).

[1] Josèphe, *B. J.* VI, I, 8, et VII, VI, 5, cite un Juda, fils d'Ari, et le dernier nom pourrait bien être בן חרי.

[2] *Mechilta* sur *Exode*, XXII, 30, et XXIII, 19, on lit ח' בן גוריח, évidemment abrégé de גור ח. Si ce nom se trouve aux deux endroits à côté d'Isée ben Iehouda, c'est évidemment à la suite de la confusion qu'un aussi grand nombre de noms pour le même homme devait produire chez le rédacteur de ce recueil.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES.

NOTES ADDITIONNELLES.